A VIII 1083 95 Coll. 80-95

CVLTVRA DELL'ANIMA

S. BONAVENTURA

Itinerario della mente in Dio

E

Riduzione delle arti alla teologia

TRADUZIONE E INTRODUZIONE
DI
AUGUSTO HERMET

CARABBA, EDITORE
LANCIANO

Coll. 80 - 95

A VII 1085 Coll. 80-95

S. BONAVENTURA

ITINERARIO DELLA MENTE IN DIO

E

RIDUZIONE DELLE ARTI ALLA TEOLOGIA

TRADUZIONE E INTRODUZIONE

DI

AUGUSTO HERMET




COL 1

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL'EDITORE R. CARABBA

Tip. R. Carabba.

INTRODUZIONE

SE MORIRÒ OGNI GIORNO
NON MORIRÒ IN ETERNO

(*Iscrizione del Convento di Montughi*).

La storia ha un fondamentale significato di relatività: ma i singoli momenti di questa relatività non saprebbero sussistere senza l'intima base d'un assoluto in cui appunto stia la ragione del loro essere, della personalità loro.

Finchè consideriamo questi momenti, queste personalità, storicamente o, come si dice, criticamente, li vuotiamo della loro vitale, irreducibile, precisa concretezza, li esentiamo della loro intima assoluta base, della loro trascendente ragione d'essere, riducendoli ad ovvii schemi che hanno bisogno l'un dell'altro per significare qualche cosa e per giustificarsi, secondo un denominatore comune. Ed è qui, in

questo denominatore comune, principio della relatività, che il critico, lo storico, pone tutto il valore: ma un tale principio è necessariamente sempre accidentale e arbitrario, dato il campo forzatamente delimitato — per quanto vasto — in cui lo storico può espandere le sue competenze, e per esso, lo storico s'abbandona a dimenticare la individuale sostanzialità del momento ch'egli considera. Così, per un bisogno, in fondo assai bruto, di spaziali, cioè materiali, prospettive, lo storico è cieco a quella intimità verticale d'ogni momento, della quale la spazialità della storia non può valere se non come la provvisoria e sirenica superficie: intendo che dalla considerazione storica non si può che partire, per giungere ad una più valida, e intensa, più disutile, più disperata e vitale, più insoddisfacente nella sua prossima azione e al contrario nella remota, fondata sulla ben definita, attiva, compromettente simpatia fra la persona dell'indagatore e l'oggetto dell'indagine.

Ogni epoca è sedotta a giudicare quelle trascorse come preludii e preparazioni a se stessa, a considerare se stessa come un apice dove tutto il processo storico converga; ma abbandonando questo egocentrismo, questa quasi sensoria illusione, ci si rivelerà con maggiore adeguatezza l' essenza d' ogni momento lontano dal nostro, nella diversità e individualità sua: ci affideremo dunque alla difficile realtà, spogliandola dai confronti e rinunziando alle interpetrazioni lusinghiere, giacchè in questa concezione della storia, discontinua, libera dall' istintivo punto di vista egocentrico e da ogni troppo facile pretesa di vistose e labili architetture, i singoli momenti più che l' uno all' altro concatenati ci devono risultare ciascuno chiusi, in una lor singolare fisonomia, da un assoluto cominciamento e da un termine assoluto, come salenti su dal fondo omogeneo dell' eterno che poi di nuovo in sè li riassorbe; e così soltanto noi li percepiremo vivi della lor propria

vita come attuali persone d'anima e di carne, se pur necessariamente dentro il necessario legame che tra loro li connette come in generazioni, liberi da esso secondo l'idea divina che li distingue e li fissa dentro l'eternità.



Il Serafico, il francescano Bonaventura, da Bagnorea in Toscana, dove nasce nel 1221, e che a 17 anni rinunzia al mondo per meditare e contemplare nel libero isolamento della regola claustrale, e che a Parigi è allievo di Alessandro d'Halès e di Giovanni de la Rochelle, e quindi collega e amico dell'Angelico, il santo domenicano Tomaso d'Aquino, e infine generale del suo ordine, è un filosofo, cioè un perfetto meditante, è un mistico, cioè un perfetto contemplante, è un santo, cioè un perfetto adorante.

Di figure di tanto ricca e potente umanità è ben fecondo il medioevo, ma questa del Serafico ferma su di sè il nostro sguardo per

quel suo trino aspetto così esplicito, così espresso ed evidente, in cui ci è dato cogliere in tutta la loro viva, esatta e drammatica distinzione le tre decisive attività umane: la meditazione, la contemplazione, l'adorazione, ovvero: la speculazione filosofica, l'esperienza mistica, l'esperienza religiosa. In tale complessità spirituale è implicito un supremo valore di *stile*, che appunto si manifesta in senso *poetico*, e *letterario*, cui le due opere qui tradotte valgono a testimoniare.

Distinguiamo dunque in due nettamente diversi momenti misticismo e religiosità, poichè se l'atto mistico consiste nella scoperta dell'abisso che è tra l'io e Dio, e nella conseguente vittoria su questo abisso per la dimentiqanza e sublimazione dell'io in Dio; l'atto religioso è più semplice ed elementare, più immediato, al di fuori d'ogni moto dialettico tra questi due estremi della coscienza, chè la natura sua consiste nella vita che l'io in Dio vive, inge-

nuamente e totalmente, nemico ed estraneo a ogni indugio su misure di rapporti tra i due estremi; e per ciò, se l'atto religioso, per la sua immediatezza, vige sopratutto nella volontà, e la conoscenza resta subordinata, in ombra, silenziosa, l'atto mistico, per la sua indole dialettica, compromette la volontà come e quanto la conoscenza, chè in esso volontà e conoscenza a vicenda s'illuminano e si fecondano. E se l'atto religioso sussiste in sè, negando ogni attuale rapporto con altro da esso, l'atto mistico vige in un rapporto, manifesto più o meno, con l'atto speculativo, ponendosi come limite di questo, così che se la speculazione è meditazione, la mistica è contemplazione; se la speculazione comporta la sufficienza dell'umana sapienza e saggezza, la mistica ne comporta tutta l'angosciosa insufficienza in nome dell'unica, accessibile e inaccessibile, sufficienza divina. Il filosofo, giunto ai limiti della sua meditazione, non può fissarsi persuaso in nessuna forma di

sapere e di volere, chè anche l'assoluto scetticismo, e l'assoluto pessimismo, son sempre indici di una contenta sufficienza, ma ha da rinunciare alla sua propria attività, da abbandonarla disfatta, per quella ulteriore attività che è la mistica, in cui l'atto umano, uscendo dalla sua insidiosa illusoria solitudine, si complica con l'atto divino e vi si innova.

Per il filosofo è l'uomo che è realtà e Dio ne è, se mai, l'ideale supremo; per il mistico Dio è la realtà ultima in cui la realtà umana converge e in cui tende restare assorta; per il santo Dio è la realtà prima donde quella umana si origina e dove essa può avere compiutezza d'essere. Se il filosofo afferma l'uomo, il mistico tende a negarlo per affermare ciò che non è più uomo, e il santo, in ciò che non è più uomo, in Dio, riafferma l'uomo.

Ma sussiste una forma di meditazione, di filosofia, non orfana e abbandonata a se stessa con tutti i pericoli di questa eroica situazione

che è come una prova, quale ad esempio in Grecia, e ai tempi moderni dal Rinascimento in poi; sussiste una forma di filosofia che sottintende, ed esige anche, l'esperienza mistica e quella religiosa, e però, limitandoli ed asservendoli, ravviva e rafforza in una luce novissima il valore umano, la potenza della ragione. Tale è la scolastica, o almeno la scolastica ne è il tipo storico più adeguato.



Il cristianesimo s'annunzia e s'impone come svalutazione suprema di tutta l'antecedente storia umana, e però come svalutazione della filosofia e della mistica fino allora realizzate: tutto il passato prima di Cristo non è più che un incubo e un'ombra di fronte alla lucente realtà che con Lui ha principio; Egli è colui che spezza in due il tempo dell'umanità indefinito ed amorfo, e con ciò lo definisce e gli dà forma e senso. Ma nella svalutazione

della filosofia e della mistica anteriori, è la svalutazione della filosofia e della mistica in se stesse che è implicita, come d'attività ormai inutili, superstiziose, e sacrileghe. È stata ormai detta, una volta per sempre, l'unica parola che non può non essere detta, s'è consumato l'unico atto che non può non essere consumato: d'ora in poi, ogni vero atto umano, ogni concreta parola, non potrà mai essere altro che un'umile eco di quella, un'umile *imitazione* di quello. Non più l'uomo che, inappagato del vivere e del sapere quotidiano, si isola in sè medesimo e unicamente con le sue forze s'accende « una lampada nella notte »; non più l'uomo che, scorgendo nella propria silenziosa e indicibile intimità questa « lampada » accesa ab eterno, decide ed arde di tutto convergere e consumarsi nel punto della sua luce: non più meditare, non più contemplare, ma soltanto adorare ormai è possibile, soltanto la via della santità resta aperta, dopo che quella inaccessibile luce

s'è fatta carne e s'è umiliata a chi tendeva ad elevarsi ad essa e in essa transumanare.

La parola e l'azione di Cristo *confondono* ciò che prima di Lui era stata la più nobile ed eroica impresa dell'uomo, la filosofia e la mistica; Cristo, l'eterno fatto uomo, appare come l'« agnus dei qui tollit » non soltanto « peccata mundi », ma pure « virtutes mundi ». E la crisi essenziale, lacerante, dell'inizio del cristianesimo, è appunto questa dell'abbandono, quanto più cosciente tanto più disperatamente difficile, d'ogni umana ambizione mistica e speculativa.

Ma non solo dell'inizio storico del cristianesimo è questa la crisi, giacchè ogni individuale esperienza cristiana, per essere totale nella coscienza, in tale crisi ha da fondarsi, e però quanto più profonde e magnifiche possono essere l'attività speculativa e la mistica, tanto più perfetta sarà quella esperienza che si realizzerà oltrepassandole e trionfandone.

Così quelle due supreme attività umane, non hanno da sparire senz'altro, sotto il nuovo impero del Crocefisso, ma hanno da permanere, con nuovo significato ed aspetto, come fermo e solido punto cui calpestare per lanciarsi più lontano a un'attività non più soltanto umana. Ed ecco che tutta l'antica filosofia, tutta quasi la mistica antica, si fanno assieme presenti, come un'enorme confusa folla di viventi e di risorti, attorno alla Rivelazione cristiana, o contro di essa pazze insorgendo o ad essa umiliandosi consapevoli.

In due tempi si compiono la sistemazione del rapporto che ora s'impone tra le due antiche attività e la nuova, e la definizione del nuovo aspetto che le due attività, in questo rapporto, vengono ad assumere: la patristica, che è il primo, e la scolastica, che è il secondo tempo.

La patristica fissa le interpetrazioni della Rivelazione e fonda il dogma, la teologia, sfruttando in questo lavoro tutta l'intimità e il vi-

gore dell'antica esperienza speculativa e mistica; la scolastica delinea il nuovo aspetto, determina il nuovo significato, che di fronte al dogma la speculazione, e quindi la mistica, ha da assumere e mantenere. I Padri, col dogma, dànno forma perenne alla *fede*, base dell'adorazione, porta della santità; i Dottori, sotto la luce del dogma, risuscitano a insperata esistenza la mistica e la speculazione, riavvalorano le antiche attività meditativa e contemplativa, ma per più profondamente affermare il dogma, per più intimamente credere, più integralmente adorare.

La filosofia d'avanti Cristo, e così ogni filosofia della medesima indole, ha un perentorio valore umano: non preesiste al pensiero nessuna luce eterna di verità; il pensiero, anche se astrattamente ammetta quella luce, è solo, in un dubbio iniziale, da cui, solo, ha da costruirsi una verità sua: ma sotto questa tutta umana costruzione il dubbio primordiale non

può non permanere, minaccioso; l'« intelligo », estraneo e ignaro del « credo », non può non celare in fondo a sè il « dubito ».

La storia della filosofia oscilla fra quattro punti cardinali, tendendo, attraverso di essi, più o meno esplicitamente, a quell'assoluta conoscenza che è la conoscenza dell'atto conoscitivo stesso, la conoscenza che, inappagata di tutto l'infinito conoscibile, giunge a un vertice dove, senza più alcun oggetto davanti che le valga d'essere conosciuto, si trova sola con se stessa, sola col proprio atto inizialmente inconoscibile, che le s'impone come ultima, unicamente necessaria, perfetta e reale conoscibilità: il primo punto cardinale d'onde ha principio ogni esperienza, ogni storia speculativa è quello in cui l'oggetto conosciuto appare come unica finale realtà conoscibile, per la quale l'atto conoscitivo non è che un mero mezzo e la sua iniziale inconoscibilità non è posta ancora come problema: problema che sorge al

secondo punto, quando l'oggetto conosciuto non è più unica finale realtà ma mero fenomeno, mentre la realtà finale è l'oggetto in se stesso fuori da ogni conoscibilità così come l'atto conoscitivo che è inizialmente inconoscibile: a risolvere il problema è aperto il rifugio d'un'attività diversa dalla conoscenza, la volontà, e la realtà finale, se inconoscibile, appare almeno volibile, raggiunta e posseduta nell'atto del volere considerato nella sua essenza di sforzo morale; o è aperto — e questo è il terzo punto, il più sirenico e pericoloso — il rifugio dell'identità tra oggetto e soggetto, tra conoscibile e atto conoscitivo, rifugio d'una comodità demoniaca perchè, invece di tentar di risolvere in qualche modo il problema, lo abolisce confondendone i termini; ma anche al secondo punto il problema, se non così lietamente abolito, è quasi scansato, ridotto di proporzioni, col rifugio illusorio della volontà come attività non solo essenzialmente distinta dalla cono-

scenza ma in certo modo contradditoria ad essa: il problema sarà posto nella sua piena interezza, quando questa fantastica concezione della volontà e della conoscenza sarà dissipata, quando cioè si discernerà l'assurdo di questa traduzione dell'inconoscibile in volibile, poichè lo stesso problema che s'impone alla conoscenza s'impone, parallelamente e ne' medesimi termini, alla volontà: anche la volontà tende a quell'atto assoluto che è il voler volere, che è la volontà dell'atto volitivo stesso, quando, inappagata di tutto quanto ha potuto volere e possedere, la volontà giunge a un vertice dove, senza più davanti qualche cosa che le valga d'esser voluta, si trova deserta con se stessa, col suo proprio atto, inizialmente involibile, che le si impone come ultima, unicamente necessaria, perfetta e reale volibilità. È così in questo quarto punto che l'esperienza speculativa si compie, e tocca il suo limite col porre nella sua decisiva nudità, senza scampo,

il problema ch' essa non può che constatare e riconoscere ma non può da sola risolvere: la conoscenza non giunge a conoscere se stessa nel suo stesso atto che le è dato come inconoscibile, così come anche la volontà non giunge a volere nel suo stesso involibile atto se stessa: ma pur *deve* giungere: metafisica e morale sono ambedue destinate a fallire, e a cadere nel più integrale, e impossibile, scetticismo e pessimismo, o a cedere davanti a una insospettata possibilità della coscienza, a un' attività non più meditativa ma contemplativa, non più di conquista ma di rinunzia: a cedere davanti alla mistica; soltanto rinunziando a conoscere, giacchè non può mai conoscere altro che « qualche cosa », un « oggetto », la conoscenza può giungere a conoscere se stessa nel suo stesso atto, a conoscere il suo « soggetto » stesso; soltanto rinunziando a volere, giacchè non può mai volere altro che « qualche cosa », la volontà può giungere a volere se stessa

nell'atto suo. Dunque la conoscenza, e così la volontà, è trascesa da se stessa se per attuarsi verticalmente, in assoluto, deve a se stessa rinunziare; « io » sono trasceso da me stesso se per attuarmi in assoluto devo a me rinunziare; se, rinunziando, non dico più: « sono », ma: « è » — per dire ancora, più veramente: « sono ».

La mistica d'avanti Cristo, come ogni mistica di simile natura, si presenta appunto in questo esclusivo, ma umanamente fondamentale, carattere, di risoluzione del problema intimo della conoscenza e della volontà, che la filosofia non può riuscire che a porre e a fissare. In questa mistica l'esperienza del divino ben si realizza, ma è un realizzarsi ancor tutto umano e però offeso d'arbitrarietà, e v'è il pericolo immanentistico, panteistico che insiste minaccioso. A vincere questo pericolo, questa arbitrarietà per cui tanto ovviamente si precipita nel vago e nel morbido, ha da essere de-

terminata con tutta la possibile solidità e chiarezza quell'intima trascendenza dell'io per cui l'io è da se stesso separato come da un abisso, e in cui primamente il divino si svela: ha da essere ben marcata questa trascendenza, ben scavato l'abisso, e ciò ha da essere accettato eroicamente se l'io intende attuarsi in assoluto sacrificandosi, consumandosi, in Dio. Ma dove tale trascendenza è posta in tutta la sua paurosa verità, e quasi in tutta la sua brutalità, il divino non è più vissuto come termine, come fine, ma anzitutto come principio, come origine: Dio non è soltanto il vertice in cui tutto si risolve, si aduna e tace, in cui l'io trova supremamente se stesso, ma, appunto per ciò, è il vertice donde tutto scaturisce nella sua molteplicità e da cui l'io s'accende nella creaturalità sua: Dio è fine, ma, perchè fine, è creatore.

Dal punto di vista umano, non può essere sperimentato che anzitutto come *fine*, fine dell'io umano e fine universale — ed è questa

l'esperienza mistica nel suo significato precristiano —, ma se questa esperienza sarà adempiuta nelle sue esigenze estreme, Dio che è fine si rivelerà come *principio*, come creatore: sarà sperimentato non più dal punto di vista umano ma dal punto di vista divino. Così, l'estasi coincide con l'ascesi, ne è completata ma anche contraddetta: v'è un punto in cui il mistico e il santo appaiono l'uno all'altro incomprensibili, e come nemici. L'estasi è un trionfo, il limite d'una salita, l'ascesi è un avvilimento, l'inizio d'una discesa: nell'estasi, è Dio che è veduto e vissuto dal mistico, nell'ascesi è il santo che è veduto e vissuto da Dio: nella mistica dunque Dio resta sempre, malgrado ogni apparenza contraria, l'oggetto dell'esperienza, nella religiosità Dio ne è invece il vero soggetto.

Le realizzazioni classiche della mistica avvengono nella dottrina upanishadica e buddistica, nell'orfismo e nel neoplatonismo: il perfetto

contrario, il rovescio, di queste avviene in Israele, con Mosè ed i Profeti, che fondano il principio della religiosità in quella assoluta trascendenza del divino, in quella dura concezione di Dio come creatore e signore, davanti al quale l'uomo può sentire terrore anzichè rapimento, e cui l'uomo non può contemplare — perchè deve ciecamente adorare.

Ma con ciò Mosè ed i Profeti, fondando il principio religioso, non vi implicano nè presentono ancora quella perfezione dell'esperienza religiosa che è la santità, giacchè questa s'invera quale completamento e assorbimento della mistica, e la religiosità d'Israele ha il suo valore in quanto è precisamente il contrario, nemico, ed anzi ignaro, della mistica, e però è una religiosità bruta ed astratta: inserendo dentro di essa una potenza mistica, il Cristo la elabora e le dà concretezza: Dio creatore e signore diventa Dio padre nostro, Dio redentore. Così definiamo il santo come colui che

presuppone il mistico ma per vincerlo nel suo trionfo ed annientarlo in sè, e definiamo il mistico come colui che presuppone il filosofo ma per salvarlo nella sua sconfitta. Il rapporto fra il santo e il mistico non può essere che ideale, perchè se, idealmente e analiticamente, il primo presuppone il secondo, in realtà lo precede, e il rapporto si rovescia, così che il mistico può apparire come un santo decaduto; mentre il mistico, se presuppone il filosofo, ne è anche in realtà preceduto, fissandosi così l'atto mistico come essenzialmente ulteriore a quello filosofico, come *ultimo* e mai come *primo*, come *più complesso* e mai come *più semplice*.

Il Cristo concretando la religiosità d'Israele, apre l'erta della santità: ma in fondo a questa si nasconde, in potenza, la mistica — e quindi anche la filosofia: in potenza, chè attuarla sarebbe negare la santità.

L'affermazione storica e universalmente umana del cristianesimo s'effettua attraverso questo

compito, d'una difficoltà unica, di mantenere, da un lato, in tutta la sua primordiale purezza e limpidezza la fede, e quindi l'esperienza del santo, e dall'altro, di mantenere, attuandole, dentro quei saldi limiti che conferiscono loro un aspetto e un senso fin'ora ignoti, la meditazione e la contemplazione, già potenzialmente implicite dentro la fede, e però l'esperienza del filosofo e quella del mistico, già implicite potenzialmente in quella del santo. — Gli istanti critici di questa difficoltà sono appunto costituiti dal continuo scatenarsi delle eresie e degli scismi, che portano la confusione e l'errore quando tale difficoltà è sentita come insostenibile e le forze umane ne sono schiacciate o vi si ribellano o, illusoriamente, la fuggono. Ma è continuamente pur anche sostenuta e vinta, e nel periodo patristico eroi massimi di queste vittorie sono S. Agostino e S. Dionigi l'Areopagita. Se il valore di questo periodo è sopratutto nella definizione del dogma, del-

l'oggetto della fede, e questa definizione la filosofia e la mistica servono, in S. Agostino è la filosofia che a questo servizio assurge, in S. Dionigi è la mistica. Ma in questo periodo tanto l'una che l'altra tendono a mantenersi ancora nello stato potenziale quale è già insito nella fede e nell'ascesi.

S. Agostino determina il rapporto dell'atto speculativo di fronte all'atto di fede, contrariamente all'astratto assolutismo di Tertulliano. Non più « credo quia absurdum » ma « intelligo ut credam » — e qui il credere è il fine dell'intelligere —, e quindi « credo ut intelligam » — e qui il credere è il principio e la causa dell'intelligere, ciò per cui l'intelligere non è più un dubitare.

S. Dionigi, in una fatica forse più difficoltosa, oscura e insidiosa che non quella di S. Agostino, e che inevitabilmente la completa, viene a determinare di fronte all'atto di fede il rapporto dell'atto mistico, e quindi a palesare il

nuovo senso che l'estasi assume sotto l'ascesi, in opposizione al violento assolutismo ascetico dei primi santi, dei primi martiri. Con lui la mistica diventa una « teologia mistica. »

Tanto in S. Agostino, il santo filosofo, quanto in S. Dionigi, il santo mistico, è sempre la fede che è termine unico e fondamento dell'attività loro; dopo di essi, ben stabilito il dogma, è un altro periodo che s'apre, dove, sotto la fede che resta sempre fondamento e termine, la filosofia e la mistica non servono ormai più a fissarla nel suo oggetto, e così perdono la loro funzione teologica per acquistarne quella più libera e attiva che varrà come solido punto di partenza personale verso l'atto di fede di cui l'oggetto, il dogma, è ormai già universalmente e per sempre delineato.

Giustamente è considerato S. Anselmo il nodo di congiunzione fra la patristica e la scolastica, l'ultimo dei Padri e il primo dei Dottori: il suo significato sta nel raccogliere l'eredità ago-

stiniana sviluppandola in quella nuova funzione che sarà della scolastica il carattere essenziale.

E in modo analogo, Ugo di S. Vittore raccoglie l'eredità dionigiana. Anch'essi eroi della fede in mezzo all'imperversare dell'eresia. Ma se Anselmo, filosofo, è, come Agostino, filosofo, un santo, Ugo di S. Vittore, mistico, è, non come Dionigi, filosofo. Nella patristica incontriamo un santo filosofo e un santo mistico; tra la patristica e la scolastica, incontriamo un santo filosofo e un filosofo mistico. A pretendere di porre un parallelismo perfetto, e sostituire per ciò a Ugo di S. Vittore S. Bernardo, santo mistico, il parallelismo non sarà che apparente, geometrico, giacchè la mistica di S. Bernardo troppo risente del carattere combattivo e angoscioso del santo, per definirsi nella sua essenzialità contemplativa. Per ritrovare un'altra personalità di mistico filosofo bisogna o imbattersi in quella eretica di Erigena o uscire

dal cristianesimo e incontrare Plotino, Filone, i metafisici del Vedanta.

È dunque la personalità di Ugo da S. Vittore la prima che nel cristianesimo ortodosso ci si presenta come quella d'un filosofo mistico: anch'egli come S. Bernardo esprime e segna i gradi dell'ascensione mistica, ma se in S. Bernardo quest'ascensione manca d'un'architettura ben distinta e oggettivata, poichè, data la sua indole affettiva, essa consiste nei dodici stadî dell'umiltà, una tale architettura ci appare per la prima volta nel sistema di Ugo, dove tre sono gli stadî fondamentali, e cioè la *cogitatio*, stadio preliminare, ancora nella sfera del senso esteriore, e quindi la *meditatio* e la *contemplatio*; così che si può chiaramente cogliere nella forma di un tale sistema la personalità stessa dell'autore che è appunto un contemplante-meditante, cioè un mistico-filosofo.

Come S. Anselmo è il primo filosofo, che metta la speculazione in un più libero e operoso

valore di fronte al dogma, così Ugo da S. Vittore è il primo mistico che mette in un tale valore di fronte al dogma la mistica.

Nella scolastica propriamente detta assurge questo nuovo valore al suo sviluppo e significato supremi. S. Tomaso codifica le leggi che in questo valore reggono i rapporti fra teologia e filosofia, S. Bonaventura stabilisce quelle dei rapporti fra mistica e teologia.

Ma ecco che questo santo mistico è anche un meditatore, la cui filosofia sarà anzi avversaria di quella di S. Tomaso. Dunque, senza cadere in eresia nè da una parte nè dall'altra, la speculazione, anche sotto il sacro dominio del dogma, può ormai muoversi tanto da riuscire a risultati quasi opposti: e pure la speculazione scolastica si muove non soltanto dentro la fissità del dogma ma pur anche dentro i limiti della tradizione classica, giacchè Platone, Aristotile e Plotino sono i sacri testi, elevati al di sopra della relatività storica, per tutto il

pensiero medievale, pensiero che offre le più profonde garanzie d'originalità appunto perchè, in tal maniera, rinunzia ad ogni originalità individuale e immediata. Dunque, per quegli opposti risultati, il « credo » non abolisce interamente l'umano iniziale « dubito » che si cela in fondo all'« intelligo »? Non interamente lo abolisce, chè altrimenti l'« intelligo » non sarebbe più umano, ma gli toglie quella portata decisiva, perentoria, di quando l'« intelligo » è estraneo al « credo »: sotto il « credo » l'« intelligo », per quanto libero e attivo, non è più fine a sè. In S. Tomaso stesso affiorerà questo « dubito » là dov'egli si rifiuterà, cozzando nel dogma, di trovare contraddizione nel concetto di creazione eterna.

Ma se il « dubito » sia di nuovo con maggior forza sentito, in una personalità di minor potenza speculativa — quale quella di S. Bonaventura, che vive accanto ad una di potenza maggiore, e diversa d'idee, quale la persona-

lità di S. Tomaso — allora l'esigenza mistica s'imporrà logicamente come umana immediata risoluzione, evitando la abissale pericolosa distanza che il « dubito » minaccia d'aprire fra gli estremi dell'« intelligo » e del « credo »: così, nel Serafico, la *certitudo adhaesionis* avrà maggior prestigio della *certitudo speculationis*, la mistica servirà di legame tra il pensiero e la fede, riaffermando tra questi i rapporti tomistici.

Ma per tal modo, in questa complessa figura di santo, di filosofo e di mistico, la mistica, che parrebbe non aver che un provvisorio valore mediano, si fissa invece ne' suoi definitivi rapporti con la fede, con la teologia: S. Bonaventura riprende il sistema del mistico filosofo Ugo da S. Vittore e lo porta al suo compimento: il primo stadio dell'ascensione è la *cogitatio* o *theologia symbolica*, il secondo la *meditatio* o *theologia propria*, il terzo la *contemplatio* o *theologia mystica*: così ogni stadio è invaso

dall'atto di fede, marcato dal valore teologico, sostenuto e spiegato dall'esperienza del santo: di per sè, l'estasi è già un'ascesi, la speculazione è già, anch'essa, un'ascesi, e in fine il pensiero immediato — manifesto nella sensazione e nell'immaginazione — è già un'ascesi esso pure. Ed ogni attività umana, ogni arte, ogni mestiere, si *riduce* in figura di teologia.

Il santo, annientando in sè ogni valore umano, lo riaccende nella sua luce e la nascosta essenza ne illumina.



S. Agostino e S. Dionigi Areopagita, al tempo dei Padri, S. Tomaso e S. Bonaventura, al tempo dei Dottori, e tra l'un tempo e l'altro S. Anselmo e Ugo da S. Vittore, riavvalorano l'atto speculativo e quello mistico di fronte all'atto religioso e a favor suo, mentre questo si erge appunto come negazione di quelli: ma

essendo così riavvalorati, una tale negazione risulterà invece come riaffermazione, come spiegamento di tutta la lor intima potenza, di tutta la lor possibile verità e solidità.

Dopo, la mistica e la filosofia non potranno che scostarsi da questa sintesi religiosa, non potranno che ricadere nel loro umano dramma, per impoverirsi, smarrirsi, e ritrovarsi verso una nuova inevitabile sistemazione.

Firenze - Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura, 1918-21.

CENNO BIBLIOGRAFICO

Opere filosofiche

Commentari ai libri delle Sentenze.
L'opera dei Sei Giorni (meno certa).
Della ragione dell' umano conoscimento.

Opere mistiche

Secondo le consultazioni critiche dell'edizione del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi, risultano *certissime* le seguenti:

Itinerario della mente in Dio.
Soliloquio o dei quattro esercizi.
Legno di vita.

meno certe:

Della riduzione delle arti alla teologia.
Incendio d' amore.
La filomela (carme).
Teologia mistica [assai poco certa].

Opere ascetiche e teologiche

certe:

Breviloquio.
Centiloquio.

Delle sei ali del Serafino.
Della gerarchia ecclesiastica.
Della povertà di Cristo.
Apologia dei poveri.
Determinazione delle questioni attorno alla regola di S. Francesco.
Epistole intorno alla perfezione di vita.

meno certe:

Laudismo della croce.
Regola dei frati minori.
Trattato dell' umiltà.
Del disprezzo del mondo.
Del governo dell' anima.
Amatorio.
Della preparazione alla messa.
Spiegazione di termini teologici.

OPERE STORICO-POETICHE

certa:

Leggenda di S. Francesco (maggiore e minore).

⁂

Inoltre, commenti, parafrasi, sermoni, ecc. su libri dell'Antico Testamento *(Geremia, Sapienza, Salmi, Ecclesiaste...)* e del Nuovo, e postille su libri d'Aristotele; altre, meno importanti, di vario carattere, sono poco certe o incertissime.

ITINERARIO DELLA MENTE IN DIO

Opus immensum cuius laus
superior est ore mortalium.

GERSONE.

PROLOGO

In principio il primo Principio, dal quale tutte le illuminazioni discendono come da padre dei lumi, dal quale è ogni ottimo dato e ogni dono perfetto, il Padre eterno, invoco, pel Figlio suo Signore nostro Gesù Cristo, affinchè, a intercessione della Santissima Vergine Maria, madre di Dio stesso e Signor nostro Gesù Cristo, e a intercessione del beato Francesco, guida e padre nostro, c' illumini gli occhi della mente a indirizzare i nostri passi per la via di quella pace che trascende ogni senso: pace, che rivelò e donò il Signor nostro Gesù Cristo della cui predicazione fu eco il padre nostro santo Francesco, in ogni suo sermone pace, al principio ed alla fine, annunziando, in ogni saluto pace augurando, in ogni contemplazione

all'estatica pace sospirando, quasi cittadino di quella Gerusalemme, di cui dice quel Signore della pace, il quale verso quelli che odiavano la pace era pacifico: chiedete ciò che è secondo la pace di Gerusalemme. Poichè sapeva che il trono di Salomone non era se non sulla pace, essendo scritto: nella pace è stato fatto il luogo suo, ed in Sion la sua dimora. Mentre dunque, per l'esempio del beatissimo padre nostro Francesco, tale pace con anima anelante cercava io peccatore, che succedo al posto di quel padre beatissimo dopo il suo trapasso, nel generale ministero dei fratelli, settimo, del tutto indegno, accadde che per cenno divino, dopo trentadue anni dal trapasso del beato padre, mi ritirassi al monte d'Alvernia, quieto luogo, nell'amor di cercare la pace dello spirito; e là restando, mentre pensavo ad alcune mentali ascensioni in Dio, tra l'altro m'occorse quel miracolo, nel luogo predetto avvenuto allo stesso beato Francesco, della visione di un alato Serafino in sembianza di Crocifisso. E su ciò meditando, subito mi parve che quella visione porgesse innanzi l'estasi con-

templativa del nostro padre, e la via per cui vi si giunge. Poichè per quelle sei ali si possono intendere appunto le sei estasi d'illuminazioni, per cui l'anima, quasi per gradi e cammini, si dispone a transitare alla pace, negli estatici rapimenti della sapienza cristiana. Ma la via non è che l'ardentissimo amor del crocifisso, che, rapito al terzo cielo, Paolo trasformò in Cristo in modo che dicesse: sono Cristo confitto nella Croce; io vivo, non più io, ma Cristo vive in me. E che anche la mente di Francesco in tal modo tenne assorta che la mente nella carne si mostrò, e le santissime stimate della passione nel suo corpo recò per due anni avanti la morte. La figura dunque delle sei ali serafiche insinua le sei graduali illuminazioni, che cominciano dalle creature e conducono fino a Dio, dove nessuno direttamente penetra se non in grazia del crocifisso. Poichè chi non entra per la porta nell'ovile, ma vi sale d'altronde, esso è ladro e rapinatore: ma chi vi entrerà per la porta, entrerà ed uscirà, e troverà pastura. Perciò dice Giovanni nell'Apocalisse: beati quelli che la-

6 ali = 6 estasi d'illuminazione
fino a Dio se non in grazia del crocifisso

vano le loro vesti nel sangue dell'Agnello, acciocchè abbiano ragione dell'albero della vita, ed entrino per le porte nella città. Quasi dicesse, che per contemplazione non si può entrare nella superna Gerusalemme, se non s'entri pel sangue dell'Agnello come per una porta. Infatti non è disposto per alcun modo alle divine contemplazioni, che conducono ai rapimenti mentali, chi, con Daniele, non sia l'uomo dei desiderî.

E' i desiderî in noi s'infiammano per doppio modo, pel grido dell'orazione che fa ruggire nel gemito del cuore e pel fulgore di una speculazione in cui la mente dirittissima e intensissima si orienta verso i raggi della luce. Dunque al gemito dell'orazione per Cristo crocifisso, pel cui sangue siamo purgati dalle sozzure dei vizii, primamente, lettore, t'invito, affinchè non si creda che basti la lettura senza l'unzione, lo speculare senza la devozione, l'indagine senza la meraviglia, la circospezione senza esultanza, l'industria senza pietà, la scienza priva di carità, l'intelligenza priva d'umiltà, lo studio lontano dalla grazia divina,

lo specchio dalla sapienza ispirata da Dio. Agli umili quindi ed ai pii, prevenuti dalla grazia divina, ai compunti e ai devoti, a quelli che sono unti dall'olio della divina letizia, e agli amanti della sapienza divina, dalla brama di essa infiammati, che unicamente vogliono Dio magnificare, amare, e gustare, io propongo le seguenti speculazioni, avvertendo che poco o nulla è lo specchio di fuori proposto, se quello della mente nostra non sia terso e polito. Esercitati, dunque, o uomo di Dio, da prima allo stimolo che morde la coscienza, avanti d'elevare gli occhi tuoi ai raggi della sapienza nello specchio suo rifulgenti, chè per la stessa speculazione di quei raggi tu non abbia a cadere in un più denso abisso di tenebre.

Mi piacque poi distinguere il trattato in sette capitoli, premettendo i titoli a più facile intelligenza del contenuto.

Prego dunque che si badi più all'intenzione dell'autore che all'opera; più al senso di ciò che è detto che alla rozza parola; più alla verità che alla venustà della frase; più all'esercizio dell'affetto che alla coltura dell'intel-

letto. E a compier ciò, non è da trascorrersi leggermente il cammino di queste speculazioni, ma con ogni indugio è da ruminarlo.

CAPO I

Dei gradi d'ascensione in Dio, e della speculazione di esso pei vestigi suoi nell'universo.

Beato l'uomo il cui soccorso è da te, o Signore: le ascensioni in cuor suo ha disposto, in questa valle di lacrime, insino al luogo ch'egli si pose. Essendo la beatitudine null'altro che il godimento del sommo bene, e il sommo bene essendo al di sopra di noi, nessuno può divenire beato, se al di sopra di se stesso non ascenda, non per un'ascesa corporale ma per un'ascesa dell'anima. Ma sopra noi alzarci non possiamo se non per una superiore virtù che ci sollevi; giacchè per quanto i gradi interiori sian disposti, nulla si compie se il divino soccorso non s'accompagni. Ma il soccorso divino accompagna coloro che lo chiedono dal cuore umilmente e devotamente;

e questo è ad esso sospirare in questa valle di lacrime, ciò che avviene col fervor della preghiera.

E però l'orazione è madre ed origine della potenza che ci innalza a Dio; in fatti Dionigi, nel libro della « Teologia mistica », volendo educarci agli eccessi mentali, primamente premette l'orazione. Preghiamo dunque e diciamo al Signore Iddio nostro: Conducimi, Signore, nella tua via, ed entrerò nella tua verità; si rallegri il mio cuore perchè tema il nome tuo.

In questa preghiera orando, siamo illuminati a conoscere i gradi della divina ascensione. Poichè, secondo lo stato della nostra condizione, essendo scala lo stesso universo ad ascendere in Dio, e tra le cose essendo alcune vestigio, alcune imagine di Dio, alcune corporee, altre spirituali, altre temporali ed altre perenni, e quindi alcune fuori, alcune dentro di noi; affinchè noi giungiamo a considerare il primo Principio, che è spiritualissimo ed eterno e sopra noi, conviene a noi passare pel vestigio che è corporeo, temporale e fuori di noi; e questo è guidarci nella via di Dio.

sospiro divino fervore della preghiera - scala è lo stesso universo
vestigio = corporeo temporale e fuori di noi

Ci è anche necessario entrar nella nostra mente, che è imagine di Dio perenne e spirituale ed interiore; e questo è entrare nella verità di Dio. Ci è anche necessario trascendere all'eterno, spiritualissimo e superiore, mirando al primo Principio: e questo è godere nella nozione di Dio e nella riverenza della sua maestà. Questo è dunque il cammino dei tre giorni nella solitudine. Questo è il triplice splendore di un sol giorno; e il primo è come il vespro, il secondo come il mattino, il terzo come il meriggio. Questo riguarda la triplice esistenza delle cose, cioè nella materia, nell'intelligenza, e nell'arte divina, secondo la quale fu detto: sia fatto, fece, fu fatto. Questo pure riguarda la triplice sostanza in Cristo che è nostra scala, dico la corporale, la spirituale, la divina.

Secondo questo triplice progresso, la mente nostra ha tre aspetti principali. Il primo è per le cose corporee ed esteriori, per cui chiamasi animalità o sensualità. Il secondo è dentro sè ed in sè, per cui è detta spirito. Il terzo è sopra sè, per cui è detta mente. Per tutto

questo deve disporre se stessa ad ascendere in Dio, perchè l'ami con tutta la mente, con tutto il cuore, con tutta l'anima, in cui consiste la perfetta osservanza della legge, e assieme a ciò la sapienza cristiana.

Ma poichè ciascuno dei predetti modi si gemina, secondo che accade di considerare Dio come alfa ed omega, o in quanto accade di veder Dio in ciascuno dei detti modi come per specchio e come in specchio; o perchè ciascuna di queste considerazioni ha da essere commista all'altra che le è congiunta, e ha da essere considerata nella sua purità, quindi è che è necessario, che questi tre gradi fondamentali salgano fino a sei: sicchè come Dio in sei giorni fece il mondo universo e nel settimo riposò, così il minor mondo per i sei gradi delle illuminazioni successive sia condotto nel modo più ordinato alla quiete della contemplazione. In figura di che, per sei gradi si ascendeva al trono di Salomone; i serafini, che Isaia vide, avevano sei ali; dopo sei giorni Dio chiamò Mosè dal mezzo della caligine; e Cristo dopo sei giorni, come è detto in Matteo, con-

dusse i discepoli sul monte e si trasfigurò davanti ad essi.

E così, conforme ai sei gradi dell'ascensione in Dio, sei sono i gradi delle potenze dell'anima, pei quali ascendiamo dall'imo al sommo, dall'esterno all'intimo, dal temporale all'eterno: cioè il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza, l'apice della mente o scintilla della sinderesi. Questi gradi li abbiamo in noi piantati dalla natura, deformati dalla colpa, riformati dalla grazia, da purgare per la giustizia, da esercitare per la scienza, da perfezionare per la sapienza. Chè secondo la prima istituzione di natura creato fu l'uomo atto alla quiete del contemplare, e però Dio lo pose nel paradiso delle delizie; ma divertendo sè dal vero lume al mutabile bene, s'incurvò per propria colpa e tutta la sua stirpe col peccato originale; ciò che per due modi guastò l'umana natura, coll'ignoranza la mente e con la concupiscenza la carne: così acciecato ed incurvato l'uomo nelle tenebre siede e non vede il lume del cielo, se non gli soccorra la grazia con la giustizia contro la concupiscenza, e la

6 gradi delle potenze dell'anima piantati dalla natura deformati dalla colpa, riformati dalla grazia

scienza con la sapienza contro l'ignoranza: e tutto ciò avviene per Gesù Cristo, il quale per noi è stato fatto da Dio sapienza e giustizia, e santificazione e redenzione. Ed essendo egli la virtù e la sapienza di Dio, il Verbo incarnato pieno di grazia e verità, fece grazia e verità. Cioè infuse la grazia della carità; la quale, ove sia di cuor puro e di buona coscienza e di fede non finta, l'intera anima rettifica, secondo il triplice aspetto di lei sopradetto. Ammaestrò nella scienza della verità secondo il triplice modo della Teologia, simbolica, propria e mistica, affinchè per la simbolica rettamente usiamo dei sensibili, per la propria rettamente degli intelligibili, per la mistica siamo rapiti agli eccessi sopramentali.

Chiunque perciò vuole ascendere in Dio, è necessità che, schivata la colpa deformante la natura, eserciti le naturali potenze sopradette alla grazia riformante, e ciò per l'orazione; alla giustizia purificante, e ciò per la conversazione; alla scienza illuminante, e ciò per la meditazione; alla sapienza perficiente, e ciò per la contemplazione. Ma siccome alla sapienza nes-

suno giunge che per la grazia, la giustizia e la scienza; così alla contemplazione nessuno giunge che per meditazione perspicua, conversazione santa e orazione devota. E siccome la grazia è il fondamento della retta volontà e del perspicuo schiarimento della ragione, così dobbiamo noi anzitutto pregare, poi vivere santamente, e in terzo luogo intendere alle visioni del vero; e, coll' intendere, gradatamente salire, fino a che si pervenga al monte sommo, dove si veda il Dio degli Dei in Sionne.

E poichè dunque nella scala di Giacobbe prima è l'ascendere che il discendere, collochiamo nel più basso il primo grado dell'ascensione, ponendoci tutto codesto mondo sensibile come specchio, onde a Dio tragittiamo, artefice sommo, affinchè siamo i veri ebrei che passano dall' Egitto alla terra promessa ai padri; e siamo i cristiani che con Cristo da questo mondo transitano al Padre; e siamo gli amatori della sapienza, che chiama e dice: Passate a me voi tutti che mi bramate e de' miei frutti saziatevi. Poichè dalla grandezza della specie e della creatura, si potrà riconoscibil-

mente vederne il creatore. E riluce del Creatore la somma potenza, la sapienza e la bontà, nelle cose create, secondo che l'annuncia per tre vie il senso della carne al senso interno. Perchè il senso della carne si presta all'intelletto, o che razionalmente scruti, o fedelmente creda, o intellettualmente contempli. Contemplando, considera l'attuale esistenza delle cose; credendo, il decorso loro abituale; raziocinando, la potenziale loro precellenza.

Nel primo modo l'aspetto del contemplante che considera le cose in se stesse, ne avverte il peso, il numero e la misura: il peso per riguardo al luogo a che sono accline; il numero per cui sono distinte, e la misura da cui sono limitate. E però ravvisa in esse modo, specie ed ordine, non che sostanza, virtù e operazione: dalle quali, come da vestigio, può sorgere ad intender la potenza, la sapienza e la bontà immensa del Creatore. Nel secondo modo l'aspetto del fedele che considera questo mondo, ne attende l'origine, il decorso, il termine. Poichè crediamo in fede che i secoli vennero formati dal verbo della vita; crediamo

in fede che i tempi delle tre leggi, della natura, della scrittura, e della grazia, sian successivi e che in tutt' ordine trascorsero; crediamo in fede che il mondo col giudizio finale abbia ad avere suo termine: avvertiamo nel primo la potenza, nel secondo la provvidenza, nel terzo la giustizia del sommo Principio.

Nel terzo modo l'aspetto del raziocinante investigando, osserva alcune delle cose soltanto essere, altre soltanto essere e vivere, altre ancora essere, vivere e discernere: e le prime essere minori, le seconde medie, le terze migliori. Osserva inoltre alcune essere soltanto corporee, altre parte corporee parte spirituali; da cui s'avvisa esservi alcune meramente spirituali come dell'altre due migliori e più degne. Osserva pure esservi alcune mutabili e corruttibili, come le terrestri, altre mutabili e incorruttibili come le celesti; da cui s'avvisa esservi altre immutabili e incorruttibili come le sovracelesti. Da queste cose visibili adunque si leva a considerare la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, come ente, vivente e intelligente, meramente spirituale e incorruttibile e intrasmuta-

bile. Questa considerazione poi si dilata secondo lo stato settiforme delle creature, che è testimonio settiforme della divina potenza, sapienza e bontà, se si consideri di tutte le cose l'origine, la grandezza, la moltitudine, la bellezza, la pienezza, l'operazione e l'ordinamento. Poichè l'origine delle cose, secondo la creazione, la distinzione e l'adornamento, in quanto all'opera de' sei giorni, predica la divina potenza, che produce tutte le cose dal nulla; la sapienza, che tutte lucidamente distingue; e la bontà che tutte largamente adorna. La grandezza poi delle cose secondo la mole della lunghezza, della larghezza e della profondità, secondo l'eccellenza della virtù che in lungo, in largo e in profondo si estende come è palese nella diffusione della luce, secondo l'efficacia dell'intima, continua e diffusa operazione, come è palese nell'operazione del fuoco, indica manifestamente l'immensità della potenza, della sapienza e della bontà del trino Dio; il quale in tutte quante le creature per la potenza, la presenza e l'essenza incircoscritto esiste. E la moltitudine delle cose secondo la diversità ge-

nerale, speciale e individuale, nella sostanza, nella forma o figura, e nella efficacia, oltre ogni umana estimazione, apertamente l'immensità in Dio delle tre predette condizioni insinua e dimostra.

E la bellezza delle cose secondo la varietà delle luci, delle figure e dei colori, nei corpi semplici, misti, e complessionati, come nei corpi celesti e minerali, nelle pietre e nei metalli, nelle piante e negli animali, le tre predette cose con evidenza proclama. E la pienezza delle cose secondo che la materia è piena di forme, per le ragioni seminali, e la forma è piena di virtù, per l'attiva potenza, e la virtù è piena d'effetti, per l'efficienza, lo stesso apertamente dichiara. L'operazione molteplice, per quanto è naturale, per quanto è artificiale, per quanto è morale, con la sua molteplicissima varietà dimostra l'immensità di quella virtù, di quell'arte, di quella bontà, che pure è a tutte le cose causa dell'essere, ragione dell'intendere, e regola della vita. E l'ordine secondo la ragione di durata, di situazione e d'influenza, cioè pel prima e poi, sopra e sotto, nobile e ignobile, nel

libro del creato insinua chiaramente del primo Principio l'anteriorità, la sublimità e la dignità quanto all'infinità della potenza; l'ordine delle leggi divine, dei precetti e dei giudizii, nel libro della Scrittura, l'immensità della sapienza; l'ordine poi dei divini sacramenti, de' beneficii, e delle retribuzioni, nel corpo della Chiesa, l'immensità della bontà; così che lo stesso ordine evidentissimamente ci guida per mano al primo e sommo, potentissimo, sapientissimo ed ottimo. Chi dunque non si illumina a tanti splendori delle cose create, è cieco; chi a tanti clamori non si sveglia, è sordo; chi per tutti questi effetti Dio non loda, è muto; chi a tanti indizi non avverte il primo Principio, è stolto.

Apri dunque gli occhi, tendi l'orecchio dello spirito, sciogli le tue labbra ed apponi il tuo cuore, affinchè in tutte le creature il Dio tuo tu veda, oda, laudi, ami, veneri, magnifichi ed onori, affinchè per avventura contro a te l'universo non insorga. Giacchè per questo lotterà l'orbe contro gl'insensati, e ciò per il contrario sarà ai sensati ragione di gloria, che col Profeta potranno dire: **M'hai rallegrato con le crea-**

in tutte le creature tu devi vedere il tuo Dio

ture tue, o Signore, e nell'opere delle tue mani esulterò. Quanto sono grandiose le tue opere, o Signore! tutte in sapienza le facesti, è ripiena de' tuoi beni la terra.

CAPO II

Della speculazione di Dio ne' suoi vestigi in questo mondo sensibile.

Ma dacchè circa lo specchio delle cose sensibili, non solo accade di contemplare Iddio per esse come per vestigi, ma eziandio in esse in quanto egli è in loro per essenza, potenza e presenza, ed è questo un modo di considerare più profondo del precedente, però la considerazione di questo modo tiene il secondo luogo, come secondo grado della contemplazione, per cui dobbiamo essere guidati a contemplare Iddio in tutte quante le creature, le quali entrano nella nostra mente per i sensi del corpo.

È dunque da notare che codesto mondo sensibile, che dicesi macrocosmo, cioè grande mondo, entra nell'anima nostra che dicesi microcosmo cioè mondo minore, per le porte dei cinque

sensi, secondo l'apprensione, la dilettazione e la giudicazione di esse cose sensibili. Ciò che così è palese. Poichè vi sono nel mondo alcune cose che generano, altre che sono generate, ed altre che reggono queste e quelle. Le generanti sono i corpi semplici, dico i corpi celesti e i quattro elementi. Infatti dagli elementi, per la virtù della luce che riconcilia nei misti la loro contrarietà, hanno ad essere generate e prodotte tutte le cose che si generano e si producono per operazione della virtù naturale. Le generate poi sono i corpi composti di elementi, come i minerali, i vegetali, i sensibili, e i corpi umani. Le reggenti queste e quelle son le sostanze spirituali, o del tutto congiunte alla materia come sono l'anime dei bruti, o congiunte in modo separabile come sono l'anime razionali, o del tutto separate come gli spiriti celesti, che i filosofi intelligenze e noi angeli chiamiamo. Ai quali, secondo i filosofi, compete muovere i corpi celesti, e per ciò loro si attribuisce il governo dell'universo, ricevendo essi dalla prima causa, cioè da Dio, la influenza della virtù, che rifon-

dono secondo l'opera del governamento, la quale concerne la naturale consistenza delle cose. Ma secondo i teologi, si attribuisce agli stessi il regime dell'universo, secondo l'imperio di Dio sommo, quanto alle opere della riparazione, secondo le quali si chiamano spiriti ministratori, mandati per quelli che raccolgono la eredità della salute.

L'uomo dunque, che dicesi mondo minore, ha cinque sensi quasi cinque porte, per le quali la cognizione di tutte le cose che sono nel mondo sensibile, entra nell'anima sua. Infatti per la vista entrano i corpi sublimi e luminosi e gli altri colorati; pel tatto i corpi solidi e terrestri; pei tre sensi mediani entrano i mediani, come pel gusto gli acquei, per l'udito gli aerei, per l'odorato i vaporabili, i quali tengono alcun che della natura umida, della natura aerea, dell'ignea o calda, come è del fumo degli aromi. Entrano dunque per queste porte i corpi semplici quanto i composti misti di quelli.

Ma giacchè col senso percepiamo non solo questi sensibili particolari, che sono la luce, il suono, l'odore, il sapore e le quattro prime

qualità che apprende il tatto; ma anche i sensibili comuni, che sono il numero, la grandezza, la figura, la quiete e il moto; e giacchè ogni cosa che si muove viene mossa da altra, e certune si muovono da se stesse e quetano, com'è degli animali; mentre per questi cinque sensi i moti dei corpi apprendiamo, siamo guidati alla cognizione dei moti spirituali, siccome per l'effetto alla cognizione delle cause.

Entra dunque, quanto a questi tre generi di cose, nell'anima umana per l'apprensione tutt'intero codesto mondo sensibile. Ma questi sensibili sono esteriori; che da prima entran nell'anima per le porte dei cinque sensi. Entrano, dico, non per le loro sostanze, ma per le loro similitudini, generate prima nel mezzo, e dal mezzo nell'organo esteriore, e dall'organo esteriore all'interiore, e da questo nella potenza apprensiva; e così la generazione della specie nel mezzo, e dal mezzo nell'organo, e la conversione della potenza apprensiva sopra quella, opera l'apprensione di tutte quelle cose che esteriormente l'anima apprende.

A questa apprensione, se sia di cosa conve-

1) apprensione
2) piacere
3) giudizio ... la ragione del
bello = proporzione di uguaglianza

nevole, segue il piacere. E si compiace il senso nell'obbietto, percepito mediante la similitudine astratta, o per ragione della speciosità come nella vista, o per ragione della soavità come nell'odorato e nell'udito, o per ragione della salubrità come nel gusto e nel tatto, a parlare propriamente. Ogni piacere poi è in ragione di proporzionalità. Ma siccome la specie tiene ragione di forme, di virtù e di operazione, secondo che si riferisce al principio da cui emana, al mezzo per cui passa, e al termine nel quale agisce; però la proporzionalità si attende nella similitudine, secondo che tiene ragione di specie o di forma, e si dice speciosità, perchè la bellezza non è che un'uguaglianza numerosa, ovvero certo collocamento di parti con soavità di colore. O si attende la proporzione in quanto tiene ragione di potenza o virtù, e allor si dice soavità, quando la virtù agente non riempie fuori di proporzione il recipiente, poichè il senso s'attrista negli estremi e nei medii si compiace. O si attende la proporzionalità in quanto tiene ragione d'efficacia e d'impressione, la quale allora è proporzionale quando l'agente,

imprimendo, riempie l'indigenza del paziente, e questo è salvarlo e nutrirlo, ciò che massimamente appare nel gusto e nel tatto. E così diventa manifesto come nel piacere l'esteriori cose piacevoli, secondo il triplice modo di piacere, per la similitudine entrano nell'anima.

A questa apprensione e piacere segue il giudizio, per cui non solo si giudica se questo sia bianco o nero, chè ciò appartiene solo al senso esteriore, non solo se sia salubre o nocivo, chè ciò appartiene solo al senso interiore; ma anche si giudica e si rende ragione perchè questo diletti. Ed in questo atto si investiga la ragione del piacere che nel senso vien percepita dall'obbietto. E questo avviene quando si cerca la ragione del bello, del soave e del salubre, e si trova che questa è la proporzione di uguaglianza. E la ragione di uguaglianza è la stessa nelle grandi e nelle piccole cose, non si estende per dimensioni nè succede o passa insieme colle cose transitorie nè per moti si altera. Astrae dunque da luogo, tempo e moto, e però è incommutabile, incircoscrittibile, inter-

minabile e del tutto spirituale. Il giudizio è quindi un'azione, che fa entrare la specie sensibile, sensibilmente pei sensi ricevuta, depurandola ed estraendola, nella potenza intellettiva. E così tutto questo mondo deve entrare nell'anima umana per le porte dei cinque sensi, secondo le tre predette operazioni.

Ma tutte queste cose sono vestigi, in cui possiamo speculare l'Iddio nostro. Poichè, essendo la specie appresa una similitudine generata nel mezzo, e quindi impressa nell'organo medesimo, e per quella impressione conducendoci nel suo principio, cioè nell'oggetto, ch'è da conoscersi, manifestamente insinua, che quella luce eterna genera di sè una similitudine, ossia uno splendore coeguale, consustanziale e coeterno. E che Colui, il quale è imagine e similitudine dell'invisibile Dio e splendore della gloria e figura della sostanza di lui, che è dovunque per la prima generazione di sè, come l'oggetto in tutto il mezzo genera la propria similitudine, in grazia dell'unione si unisce, come la specie all'organo corporeo, all'individuo di razionale natura, affinchè per quell'u-

nione ci riconduca al Padre, come a fontale principio ed obbietto. Se dunque tutte le cose conoscibili generano le specie loro, manifestamente proclamano, che in esse, come in ispecchi, può vedersi l'eterna generazione del Verbo, imagine e Figlio da Dio Padre eternalmente emanante.

Secondo questo modo la specie che diletta, siccome bella, soave e salubre, insinua che in quella prima specie v'è la prima speciosità, soavità e salubrità, nella quale vi è somma proporzione ed uguaglianza col generante, nella quale vi è la virtù, che discorre non da fantasmi, ma dalla verità dell'apprensione, e v'è impressione salutare e sufficiente che espelle ogni indigenza di chi apprende. Se dunque il piacere è nel congiungimento di cosa conveniente a conveniente, e la similitudine del solo Dio ha ragione del sommamente specioso, soave e salubre, e vi si unisce secondo verità, secondo intimità e secondo pienezza che riempie ogni capacità, chiaramente si può vedere che in Dio solo è il fontale e vero piacere e che da tutti i piaceri alla ricerca di questo siamo guidati.

Ma in modo più eccellente ed immediato il giudizio ci conduce a speculare con più certezza nell' eterna verità. Poichè se il giudizio vuol farsi per ragione che astragga da luogo, tempo e mutabilità, e quindi da dimensione, successione e trasmutazione, per ragione immutabile, incircoscrittibile e interminabile, nulla è affatto immutabile, incircoscrittibile e interminabile se non ciò che è eterno, e tutto ciò che è eterno è Dio o in Dio: se dunque tutte quelle cose che con maggior certezza giudichiamo, le giudichiamo per una ragione di tal guisa, è manifesto che Dio è ragione di tutte le cose, e regola infallibile, e luce di verità, in cui tutte le cose rilucono in modo infallibile, indelebile, indubitabile, irrefragabile, ingiudicabile, incommutabile, incoartabile, interminabile, indivisibile, ed intellettuale. E per ciò quelle leggi, per cui giudichiamo con certezza di tutte le cose sensibili che si presentano alla nostra considerazione, essendo infallibili e indubitabili all' intelletto di chi le apprende, indelebili alla memoria di chi le rimembra come sempre presenti, irrefragabili e ingiudicabili all' intelletto di chi giudica, perchè,

come dice Agostino, nessuno giudica di esse ma per esse, è necessario che siano incommutabili e incorruttibili come necessarie, incoartabili come incircoscritte, interminabili come eterne, e però indivisibili come intellettuali ed incorporee, non fatte ma increate, eternamente esistenti nell'arte eterna, da cui e per cui e secondo cui si formano tutte le cose speciose o formose, e quindi con certezza non si possono giudicare se non per quella che non solo fu di tutte la forma producente, ma pur anche conservante e distinguente, come essere che in tutte è forma e regola che dirige, per cui la mente nostra tutto giudica ciò che pei sensi entra in essa.

Ma questa speculazione si dilata secondo la considerazione delle sette differenze dei numeri, per cui quasi per sette gradi si ascende a Dio, secondo ciò che dimostra Agostino nel libro della Vera Religione e nel sesto della Musica, dove nota la differenza de' numeri che gradatamente ascendono da queste cose sensibili fino all'artefice di tutte, affinchè in tutte si vegga Dio. Difatti egli dice che vi sono dei numeri nei corpi, e massime nei suoni e nelle voci, e

li chiama sonanti. I numeri astratti da questi, e ricevuti nei nostri sensi, li chiama occursori. I numeri che dall'anima procedono nel corpo, come appare nei gesti e nei salti, li chiama progressori. I numeri nei piaceri dei sensi per la conversione della intenzione sopra le specie ricevuti, li chiama sensuali. I numeri nella memoria ritenuti, li chiama memoriali. I numeri ancora per cui tutte queste cose giudichiamo, giudiziali; i quali, come si è detto, necessariamente stanno al di sopra della mente, come infallibili e ingiudicabili. Da questi poi s'imprimono alle menti nostre i numeri artificiali, che però tra quei gradi Agostino non enumera perchè sono connessi ai giudiziali; e da questi emanano i numeri progressori, da cui si creano numerose forme d'artificiali, così che dai sommi pei medii sia ordinato il discendere agl'infimi. Agli artificiali gradatamente ascendiamo anche dai numeri sonanti, mediante gli occursori, i sensuali e i memoriali.

Tutte le cose dunque essendo belle, e in certo modo piacevoli, e la bellezza e il piacere non essendo fuor di proporzione, e sussistendo

la proporzione anzi tutto nei numeri, è necessario che tutte le cose siano armoniose: e però il numero è il precipuo esemplare nell' animo dell' artefice, e nelle cose il precipuo vestigio che guida alla sapienza. Ciò che per essere a tutti evidentissimo e a Dio vicinissimo, conduce vicinissimo a Dio quasi per sette differenze, e lo fa conoscere in tutte le cose corporee e sensibili; e mentre ne apprendiamo l' armonia, ci dilettiamo delle armoniose proporzioni, e per le leggi delle armoniose proporzioni irrefragabilmente giudichiamo.

Da questi due primi gradi, per cui siamo condotti a speculare Dio nei vestigi, quasi a modo delle due ali che discendono lungo i piedi, possiamo conchiudere che tutte le creature di codesto sensibile mondo l' anima del contemplante e del sapiente guidano in Dio eterno, per ciò che di quel primo Principio potentissimo, sapientissimo, ottimo, di quell' eterna origine, luce e plenitudine, di quell' arte, dico, efficiente, esemplante ed ordinante sono esse ombre, risonanze e pitture, sono vestigi, simu-

risonanze, pitture vestig
simulacri

lacri e spettacoli proposti a noi per mirare a Dio, e segni divinamente dati. Le quali, dico, sono come esemplari o piuttosto esempi proposti alle menti ancora rozze e sensibili, affinchè per i sensibili che vedono, si trasportino agli intelligibili che non vedono, come da segni a significati. Significano però queste creature di questo mondo sensibile le cose invisibili di Dio, parte perchè Dio è d'ogni creatura origine, esemplare e fine (ed ogni effetto è segno della causa, ed esemplato dell'esemplare, e via del fine al quale conduce), parte per la propria rappresentazione, parte per la profetica prefigurazione, parte per l'operazione degli angeli e parte per la sopraggiunta istituzione. Poichè ogni creatura è di natura un'effigie e similitudine di quell'eterna Sapienza; ma specialmente quella che nel libro della Scrittura venne assunta per lo spirito profetico a figura di cose spirituali. E più specialmente ancora quelle creature, nell'effigie delle quali volle Dio apparire pel ministero degli angeli. In modo specialissimo poi quella che volle istituire come segno, e che ha non solo ragione di segno,

secondo il comun nome, ma pur anche di Sacramento. Da tutto ciò si raccoglie, che le invisibili cose di Dio, dalla creazione del mondo, comprese per quelle che vennero fatte, si vedono: così che coloro che non vogliono avvertirle, e Dio in tutte queste conoscere, benedire ed amare, sono inescusabili, non volendo trasportarsi dalle tenebre nell'ammirabile lume di Dio. Ma grazie a Dio per Gesù Cristo Signor nostro, che ci trasportò dalle tenebre nell'ammirabile suo lume, mentre per questi lumi, datici esteriormente, ci disponiamo a rientrare nello specchio della mente nostra, dove quelli divini rilucono.

CAPO III

Della speculazione di Dio per la sua immagine insignita di naturali potenze.

Ma poichè i due predetti gradi, menandoci a Dio pei suoi vestigi, pei quali in tutte le creature egli riluce, ci condussero al punto da rientrare in noi, cioè nella mente nostra, in cui riluce la divina immagine; quindi è che in

terzo luogo entrando in noi medesimi e, quasi abbandonando l'atrio esterno, dobbiamo sforzarci di vedere Dio per ispecchio, nel luogo santo, ossia nell'anteriore parte del tabernacolo: dove a modo di candelabro splende la luce della verità nella faccia della nostra mente, poichè risplende in essa l'immagine della beatissima Trinità.

Entra dunque in te, e vedi che la tua mente ama se stessa con tutto il fervore, nè potrebbe amar se stessa quando sè non conoscesse, nè sè conoscerebbe quando sè non ricordasse: perchè nulla apprendiamo per l'intelligenza, che presente non sia alla nostra memoria. E da ciò avverti, non già per l'occhio della carne, ma per l'occhio della ragione, che l'anima tua ha triplice potenza. Considera dunque le operazioni e le abitudini di queste tre potenze, e potrai vedere Dio per te come per immagine, che è un vedere per ispecchio ed in enigma.

L'operazione della memoria è la ritenenza e la rappresentazione, non solo delle cose presenti, corporee e temporali, ma anche delle suc-

considera le 3 potense dell'anima
e potrai vedere Dio come per
immagine cioè per ispecchio

cedanee, delle semplici e delle sempiterne. Poichè la memoria ritiene le cose passate per ricordanza, le presenti per percezione, le future per previsione. Ritiene anche le semplici, come i principî di quantità continue e discrete quale il punto, l'istante e l'unità, senza di che è impossibile ricordare o pensare quelle cose che per esse hanno principio. Ritiene pure i principî e le dignità delle scienze come sempiternali e sempiternalmente, poichè mai può dimenticarle, purchè usi della ragione, così che udite non le approvi e loro assenta, non però quasi di nuovo le apprenda, ma come a sè innate e famigliari le riconosca: così diviene manifesto se si propone ad alcuno l'affermazione o la negazione di qualsiasi cosa, come: ogni tutto è maggiore di una sua parte, o qualunque altra dignità, cui non potendosi contraddire, sia anpreesa dalla ragione. Dunque dalla prima ritenero ed i 'e di tutte le cose temporali, cioè cma dell' cate, delle presenti e delle future, l'altre cond.l'effigie dell'eternità, il cui presente inche i..ile si estende a tutti i tempi. Dalla seconda appare, ch'essa non solo

ha da essere informata dall'esteriore per mezzo dei fantasmi, ma pur anco da ciò che è superiore, assumendo e tenendo in sè semplici forme, che non possono entrare per le porte dei sensi e per le fantasie dei sensibili. Si ha dalla terza, ch'essa ha presente a sè la luce incommutabile, nella quale si ricorda delle invariabili verità. E così per le operazioni della memoria appare, che l'anima stessa è immagine di Dio e similitudine, a sè presente e a Dio perchè nell'atto lo comprende e per la potenza ne è capace e ne può essere partecipe.

L'operazione poi della virtù intellettiva sta nella percezione del significato dei termini, delle proposizioni e delle illazioni. E l'intelletto capisce i significati dei termini, quando comprende, per definizione, che cosa sia ciascuna cosa. Ma la definizione ha da farsi per nozioni superiori, e queste per altr[illegible] [illegible]riori hanno da essere definite fino a[illegible] per [illegible] giunga alle supreme e generalissim[illegible] [illegible]e le quali non possono intendersi de[illegible] memoria [illegible]nte le inferiori. Se dunque non si cono[illegible] che sia l'ente per sè, non si può pienamente sapere la definizione

di alcuna speciale sostanza. Nè l' ente per sè può essere conosciuto, se non si conosca con le sue condizioni, che sono l' uno, il vero, il buono. Ma l' ente potendo essere pensato sminuito e completo, imperfetto e perfetto, in potenza ed in atto, in relazione e semplicemente, in parte e totalmente, transitorio e permanente, per altri e per sè, misto di non ente e puro, dipendente ed assoluto, posteriore e primo, mutabile e immutabile, semplice e composto, e le privazioni e i difetti non potendosi in alcun modo conoscere se non per le posizioni, non viene l' intelletto nostro a pienamente risolvere la intellezione di alcuno degli enti creati, senza giovarsi della intellezione dell' ente purissimo, attualissimo, completissimo ed assoluto, il quale è ente semplicemente ed eterno, in cui vi sono, nella sua purità, le ragioni di tutte le cose. E come saprebbe l' intelletto essere questo un ente difettivo ed incompleto, se non avesse cognizione alcuna dell' ente che è senza difetto? E così delle altre condizioni suaccennate. Allora poi si dice che il nostro intelletto veramente comprende il significato delle proposi-

zioni, quando sa certamente che esse sono vere; e saper questo è sapere giacchè non può essere ingannato in quella comprensione. Poichè sa che quella verità non può essere altrimenti. Sa dunque che quella verità è incommutabile. Ma essendo la mente nostra commutabile, essa non può vedere quella così incommutabilmente rilucente, se non per qualche altra luce che irraggi affatto incommutabilmente, la quale è impossibile che sia una mutabile creatura. Sa dunque in quella luce, che illumina ogni uomo veniente in questo mondo, la quale è la luce vera, e il Verbo nel principio presso Dio. Allora poi l'intelletto nostro veramente percepisce il significato della illazione, quando vede che la conclusione necessariamente segue dalle premesse, ciò che non solo vede nei termini necessarî, ma ben anco nei contingenti, come: se un uomo corre, un uomo si muove. E questa necessaria relazione percepisce non solo nelle cose esistenti, ma anche in quelle non esistenti; poichè siccome segue di uomo esistente, che se corre si muove, così pure di non esistente. La necessità dunque di tale illazione non deriva

dalla esistenza della cosa nella materia, che è contingente; nè dall' esistenza della cosa nell' anima, chè allora sarebbe finzione, se non fosse in realtà. Deriva dunque dalla esemplarità nell' arte eterna, secondo la quale le cose hanno a vicenda attitudine ed abitudine alla rappresentazione di quell' arte eterna. Il lume dunque (come dice Agostino nel libro della Vera Religione) di chiunque veramente ragiona è acceso da quella verità, e ad essa si sforza di pervenire. Da cui manifestamente appare che congiunto è l' intelletto nostro alla stessa eterna verità, mentre, se non per il suo ammaestramento, nulla di vero può con certezza capire. Puoi dunque da te vedere la verità che t' ammaestra, se le concupiscenze e i fantasmi non t' impediscano, e come nubi non s' interpongano fra te ed il raggio della verità.

L' operazione poi della virtù elettiva è da considerarsi nel consiglio, nel giudizio e nel desiderio. E il consiglio sta nell' investigare che cosa sia migliore, questo o quello. Ma migliore non si dice se non per accostamento all' ottimo. Ed accostamento vi è secondo la

maggiore somiglianza. Nessuno dunque sa se questo sia meglio di quello, se non sa che quello più si assomiglia all'ottimo. Ma nessuno sa che qualche cosa ad altra di più si assomiglia, se questa non conosce. Poichè non so che questi somigli Pietro, se non so o non conosco Pietro. Dunque ad ogni deliberante è necessariamente impressa la notizia del sommo bene. Ma un giudizio certo degli eleggibili segue una qualche legge. E nessuno con certezza giudica secondo una legge, se non è certo che essa sia giusta, e ch'egli non deve giudicarla. Ma la mente nostra giudica di se stessa. Non potendo dunque alcuno giudicare della legge per la quale giudica, questa legge è superiore alla mente nostra, e per questa giudica secondo che a lui fu impressa. Ma nulla è superiore alla mente umana se non solo quegli che la formò. Nel giudicare dunque, la nostra deliberativa attinge alle leggi divine, se con piena risoluzione risolve. E il desiderio poi principalmente è di ciò che sommamente lo muove. E sommamente muove ciò che sommamente si ama. E sommamente si ama l'esser beato.

Ma l'essere beato non si ottiene se non per l'ottimo ed ultimo fine. E nulla appetisce l'umano desiderio se non il sommo bene, o ciò che è in ordine a lui, o ciò che ha di lui alcuna sembianza. Tanta è la forza del sommo bene che nulla, se non pel desiderio di lui, può amarsi da creatura. E questa allora s'inganna ed erra, quando l'effigie od il simulacro accetta invece della verità.

Vedi dunque come l'anima a Dio è vicina, e come la memoria ci conduca nell'eternità, l'intelligenza nella verità, la potenza elettiva nella somma bontà, secondo le loro operazioni. Ma secondo l'ordine, l'origine e l'abitudine di queste potenze siam condotti nella stessa beatissima Trinità. Poichè dalla memoria sorge l'intelligenza, come prole di essa: perchè allora noi intendiamo quando la similitudine, che è nella memoria, risulta nell'acume dell'intelletto, il quale non è che il verbo. Dalla memoria e dalla intelligenza spira l'amore, come nesso d'ambedue. Queste tre cose, cioè la mente generante, il verbo e l'amore, sono nell'anima in ordine alla memoria, all'intelligenza e alla vo-

l'anima è vicina a Dio e
la memoria ci conduca all'eternità
l'intelligenza alla verità
la potenza elett. alla somma
bontà

lontà, e sono consustanziali, coeguali e coeve, con reciproca circoninsessione. Se dunque Dio è spirito perfetto, egli ha memoria, intelligenza e volontà, ha verbo genito e amore spirato; i quali, essendo prodotti l'uno dall'altro, di necessità si distinguono, non essenzialmente, non accidentalmente, dunque personalmente. Mentre dunque la mente considera se stessa, per sè quasi per ispecchio, si eleva a speculare la beata Trinità del Padre, del Verbo e dell'Amore, delle tre persone coeterne, coeguali e consustanziali, così che qualsivoglia delle tre è in qualsivoglia delle altre, l'una però non è l'altra, ma esse tre sono un solo Iddio.

A questa speculazione che ha l'anima del suo principio trino ed uno, mediante la trinità delle sue potenze, per le quali essa è imagine di Dio, vien soccorsa pei lumi delle scienze che la perfezionano ed informano, e per tre modi rappresentano la beatissima Trinità. Perchè ogni filosofia è naturale, o razionale, o morale. La prima tratta della causa dell'essere, e però ci conduce alla potenza del Padre; la seconda della ragione dell'intendere, e ci conduce alla sa-

pienza del Verbo; la terza dell'ordine del vivere, e ci conduce alla bontà dello Spirito Santo. E ancora: la prima si divide in metafisica, matematica e fisica; e la prima riguarda l'essenze delle cose, la seconda i numeri e le figure, la terza le nature, le virtù e le operazioni diffusive. Quindi la prima al primo principio, al Padre, la seconda all'immagine di lui, al Figlio, la terza ci conduce al dono dello Spirito Santo. La seconda si divide in grammatica, che fa potenti ad esprimere; logica che fa perspicaci ad argomentare; rettorica che fa atti a persuadere o a commuovere: e questa similmente insinua il mistero della beatissima Trinità. La terza si divide in monastica, economica e politica; e la prima insinua l'innascibilità del primo Principio, la seconda la famigliarità del Figlio, la terza la liberalità dello Spirito Santo. Tutte codeste scienze poi hanno regole certe ed infallibili, come lumi e raggi discendenti dalla legge eterna nella nostra mente. E però la mente nostra irradiata e sopraffusa di tanti splendori, se non è cieca, può da se stessa condursi a contemplare quella luce eterna. Ma

l'irradiazione e la considerazione di questa luce sospende in ammirazione i sapienti, e per contrario gli stolti, che non credono per intendere, mena a perturbamento, perchè si adempia quel vaticinio: illuminando tu mirabilmente dai monti eterni, sono stati confusi tutti gli stolti di cuore.

CAPO IV

Della speculazione di Dio nella sua immagine di doni gratuiti riformata.

Ma giacchè non solo per noi trapassando, ma anche in noi accade di contemplare il primo Principio, e ciò è maggiore del precedente, però questo modo di considerare occupa il quarto grado della contemplazione. E par cosa mirabile, mentre è stato dimostrato che Dio è così vicino alle menti nostre, che sia di così pochi lo speculare in se stessi il primo Principio. Ma la ragione è pronta: perchè la mente umana, distratta dalle sollecitudini, non entra in sè per la memoria; annubilata dai fantasmi, non si volge a sè per la intelligenza; allettata dalle concupiscenze, mai ritorna a se stessa

si contempla Dio nell'anima illuminata e perfezionata dalle 3. virtù teologali

per desiderio di soavità interna e di letizia spirituale. Così giacendo totalmente in queste cose sensibili, non può a sè rientrare come a immagine di Dio.

E poichè dove uno è caduto è necessità che ivi giaccia, se non gli si apponga chi l'aiuti a risorgere; non potè l'anima nostra perfettamente da queste cose sensibili essere rilevata all'intuito di sè, e dell'eterna verità in sè medesima, se la verità, assunta in Cristo forma umana, non si faceva scala, riparando la prima scala, che era stata infranta in Adamo. Donde per quanto uno sia illuminato del lume di natura e della scienza acquisita, non può egli entrare in sè, così che in se stesso si diletti nel Signore, se non mediante Cristo, che dice: — Io sono la porta; se alcuno entrerà per me, sarà salvo, ed entrerà ed uscirà, e troverà pastura. — Ma a questa porta non ci avviciniamo, senza che in lui crediamo, speriamo e amiamo. È necessario dunque, se rientrare vogliamo alla fruizione della verità, come al paradiso, che vi entriamo per la fede, la speranza e la carità del mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo,

il quale è come il legno della vita nel mezzo del paradiso.

Deve perciò rivestirsi l'immagine della mente nostra delle tre virtù teologali, onde l'anima si purifica, s'illumina e si perfeziona, e così l'immagine si riforma, si restaura, e diventa conforme alla superna Gerusalemme e parte della chiesa militante, che è prole, secondo l'Apostolo, della Gerusalemme celeste. Dice infatti: La Gerusalemme che è di sopra, è libera, ed è madre nostra. L'anima dunque che crede, spera ed ama Gesù Cristo, che è verbo del Padre, incarnato, increato e inspirato, cioè via, verità e vita, mentre per la fede crede in Cristo, come nel verbo increato, perchè è verbo e splendore del Padre, ricupera l'udito e la vista spirituale: l'udito a ricevere i sermoni di Cristo, la vista a considerare gli splendori della sua luce. E mentre con la speranza sospira a ricevere la parola inspirata, pel desiderio e l'affetto ricupera l'olfatto spirituale. Mentre con la carità abbraccia il Verbo incarnato, come ricevendo da lui diletto, e come trapassando in esso per estatico amore, gusto

e tatto ricupera. Ricuperati i quali sensi, mentre vede ed ode il suo sposo, l'odora, lo gusta e l'abbraccia, può cantare, come sposa, il Cantico dei Cantici, che fu fatto ad esercizio di contemplazione secondo questo quarto grado, che nessuno capisce, se non chi lo riceve, perchè è più in un'esperienza d'affetto che in una considerazione razionale. Poichè in questo grado, ricuperati i sensi interiori a vedere il sommamente bello, a udire il sommamente armonico, a odorare il sommamente odoroso, a gustare il sommamente soave, ad apprendere il sommamente dilettevole, l'anima si dispone ai mentali eccessi, colla devozione, la meraviglia e l'esultanza, secondo quelle tre esclamazioni, che si fanno ne' Cantici dei Cantici. La prima delle quali è fatta per sovrabbondanza di devozione, per cui l'anima diviene simile a spira di fumo da aromi di mirra e d'incenso. La seconda per eccellenza di meraviglia, per cui l'anima diviene come l'aurora, la luna e il sole, secondo il processo delle illuminazioni che sospendono l'anima a considerare con ammirazione lo sposo. La terza per sovrabbondanza

d' esultanza, per cui l' anima diviene ridondante delle delizie di soavissima dilettazione, tutta appoggiata sopra il suo diletto. Coll' acquisto delle quali cose lo spirito nostro diventa gerarchico ad ascender alto, conforme a quella Gerusalemme superna, nella quale nessuno entra, se essa prima non discenda per la grazia al cuore, come vide Giovanni nella sua Apocalisse.

Ma allora discende in cuore, quando per la riformazione dell' immagine, per le virtù teologali e per i diletti dei sensi spirituali e le sospensioni delle estasi, lo spirito nostro diventa gerarchico, cioè purgato, illuminato e perfetto. Così viene pure insignito dei gradi dei nove ordini, mentre ordinatamente nell' interno suo si dispongono l' annunzio, il dettato, la guida, l' ordinamento, il vigore, il dominio, l' accoglimento, la rivelazione, l' unione: che per grado corrispondono ai nove ordini degli Angeli, in modo che i gradi dei tre primi ordini riguardano nella mente umana la natura, i tre seguenti l' industria, e i tre ultimi la grazia. Avuti i quali, l' anima, entrando in se stessa, entra nella superna Gerusalemme, dove considerando

gli ordini degli Angeli, vede in essi Dio, il quale in essi abitando, opera tutte le loro operazioni. Per cui dice Bernardo ad Eugenio, che Dio nei Serafini ama come carità, nei Cherubini conosce come verità, nei Troni siede come giustizia, nelle Dominazioni domina come maestà, nei Principati regge come principio, nelle Potestà conserva come salute, nelle Virtù opera come virtù, negli Arcangeli rivela come luce, negli Angeli assiste come pietà. Da tutto ciò si vede Dio come tutto in tutto per la contemplazione di lui nelle menti, in cui egli abita pei doni di copiosissima carità.

Ma a questo grado di speculazione specialmente e principalmente si appoggia la considerazione della sacra Scrittura divinamente immessa, come la Filosofia al precedente. Poichè la sacra Scrittura è principalmente in ordine alle opere della riparazione; onde anch' essa precipuamente tratta della fede, della speranza e della carità, per le quali virtù l' anima ha da essere riformata, ed in modo tutto speciale della carità. Della quale dice l'Apostolo che è fine del precetto, se è di cuore puro, di buona

coscienza, e di fede non finta. Essa è la pienezza della legge, come dice il medesimo. E il Salvatore nostro afferma che tutta la legge e i profeti pendono da' suoi due precetti, cioè dall' amore di Dio e del prossimo. I quali due precetti si manifestano nell' unico sposo della Chiesa, Gesù Cristo; che è insieme prossimo e Dio, fratello e signore, re ed amico, Verbo increato ed incarnato, formator nostro e riformatore, alfa ed omega. Che è pure sommo Gerarca, purgante, illuminante e perficiente la sposa, cioè l' intera Chiesa, ed ogni anima santa. Dunque intorno a questo Gerarca e all' Ecclesiastica Gerarchia è tutta la sacra Scrittura, per la quale siamo istruiti a purgarci, illuminarci e perfezionarci; e ciò secondo la triplice legge in quella insegnata, cioè della natura, della scrittura e della grazia. O piuttosto secondo la triplice sua parte principale, cioè la legge Mosaica purgante, la rivelazione Profetica illustrante, e la dottrina Evangelica perficiente. O sopra tutto secondo la triplice sua intelligenza spirituale, cioè la tropologica che purga ad onestà di vita, l' allegorica che illumina a chia-

rezza d'intelligenza, l'anagogica che perfeziona per le estasi mentali e le soavissime percezioni della sapienza; secondo le tre predette virtù teologali, e i sensi spirituali riformati, e le tre estasi sopradette, e gli atti gerarchici della mente, pei quali la nostra mente arretra nel suo interiore, per ivi specular Dio negli splendori dei santi, ed in essi, come in giacigli, dormire in pace e riposare, mentre lo sposo scongiura che non sia destata fino a che non le piaccia.

Ma da questi due gradi mediani, per cui entriamo a contemplare Dio dentro noi, come negli specchi delle immagini create, e ciò quasi a modo delle ali espanse al volo, che tenevano il posto medio; possiamo intendere che alle divine cose siamo guidati per le potenze della stessa anima razionale naturalmente insite, quanto alle loro operazioni, abitudini ed abiti di scienza, secondo apparisce dal terzo grado. Vi siamo anche guidati per le potenze riformate dell'anima, cioè per le virtù gratuite, pei sensi spirituali e per l'estasi mentali, come dal quarto è manifesto. Vi siamo ancor guidati

per le gerarchiche operazioni, cioè di purgazione, d'illuminazione e di perfezione, delle menti umane; per le gerarchiche rivelazioni delle sacre scritture dateci a mezzo degli angeli, secondo quel detto dell'Apostolo, che la legge è data a mezzo degli angeli in mano del mediatore. E finalmente siamo guidati per le gerarchie e gli ordini gerarchici, che devono disporsi in nostra mente a modo della superna Gerusalemme. E la mente nostra, ripiena di tutti questi lumi intellettuali, dalla divina sapienza è abitata, come casa di Dio, fatta di Dio figlia, sposa e amica, fatta membro, sorella e coerede di Cristo capo, fatta ancora tempio dello Spirito Santo, fondato per la fede, elevato per la speranza, e sacro a Dio per la santità della mente e del corpo. E tutto questo fa la sincerissima carità di Cristo, che si diffonde nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato, senza cui non possiamo sapere i secreti di Dio. Poichè come le cose che sono dell'uomo nessuno può sapere se non lo spirito dell'uomo che è in lui, così quelle che sono di Dio nessuno sa se non lo spirito di Dio.

Nella carità dunque radichiamoci e fondiamoci, affinchè possiamo comprendere con tutti i santi, quale sia la longitudine della eternità, quale la latitudine della liberalità, quale la sublimità della maestà, e quale il profondo della sapienza giudicante.

CAPO V

Della speculazione dell' unità divina pel suo nome primario che è essere.

Ma poichè accade di contemplare Dio, non solo fuor di noi e dentro noi, ma anche sopra noi: fuor di noi per vestigio, dentro noi per imagine, e sopra noi pel lume che è segnato sopra la mente nostra (il quale è il lume della verità eterna, essendo la nostra mente con immediatezza formata dalla stessa verità): quelli che si sono esercitati nel primo modo, sono entrati già nell'atrio davanti al tabernacolo; e quelli che nel secondo, sono entrati nel luogo santo; quelli poi che nel terzo, entrano col sommo pontefice nel santo dei santi: dove sopra l'arca stanno i Cherubini della gloria, che adombrano il propiziatorio; per cui com-

prendiamo i due modi o gradi di contemplare le cose invisibili ed eterne di Dio; dei quali il primo versa intorno all'essenza di Dio, e l'altro intorno alle proprietà delle persone. Il primo modo primamente e principalmente fissa lo sguardo nello stesso essere, dicendo che « colui che è » è il primo nome di Dio. Il secondo modo fissa lo sguardo nello stesso bene, dicendo questo il primo nome di Dio. Il primo riguarda anzitutto il vecchio Testamento, che sommamente predica l'unità dell'essenza divina; onde fu detto a Mosè: Io sono colui che sono. Il secondo il nuovo, che determina la pluralità delle persone, battezzando nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo. E perciò Cristo, nostro maestro, volendo innalzare alla perfezione del Vangelo quel giovinetto che aveva osservato la legge, il nome della bontà a Dio principalmente e precisamente attribuisce. Nessuno, dice, è buono, se non il solo Dio. Per ciò il Damasceno, seguendo Mosè, dice che « colui che è » è il primo nome di Dio; Dionigi, seguendo Cristo, dice che il bene è il primo nome di Dio.

Chi vuol dunque contemplare le invisibili cose di Dio, in quanto all' unità dell' essenza, fissi da prima lo sguardo nell' essere stesso, e veda l' essere stesso così in sè certissimo, che non si può pensare non essere, poichè esso è purissimo, e non si presenta che nella piena fuga del non essere, come il nulla nella piena fuga dell' essere. Come dunque il puro nulla nulla ha dell' essere nè delle sue condizioni, così per il contrario il puro essere nulla ha del non essere, nè in atto nè in potenza, nè secondo la verità della cosa nè secondo la nostra estimazione. Ma essendo il non essere la privazione dell' essere, non cade quello nell' intelletto se non per l' essere; ma l' essere non vi cade per altra cosa, poichè tutto ciò che s' intende, o s' intende come non ente, o come ente in potenza, o come ente in atto. Se dunque il non ente non può intendersi che per l' ente, e l' ente in potenza che per l' ente in atto, e l' essere indica il puro atto dell' ente; l' essere quindi è ciò che da prima cade nell' intelletto, e quell' essere è ciò che è puro atto. Ma questo non è l' essere particolare, perchè tale essere è ri-

stretto essendo misto di potenza, nè l'essere analogo, perchè minimamente è in atto minimamente essendo; resta dunque che quell'essere sia essere divino. Maravigliosa cecità dell'intelletto, che non considera ciò che primo vede, e senza di cui nulla può conoscere. Ma come l'occhio intento alle varie differenze dei colori, la luce, per cui vede l'altre cose, non vede, e se pur la vede non l'avverte: così l'occhio della mente nostra, intento a questi enti particolari e universali, pur non avverte l'essere sopra ogni genere, sebbene primo gli occorra alla mente, e per esso gli altri. Onde appare verissimamente che come l'occhio del pipistrello è rispetto alla luce, così è l'occhio della nostra mente alle cose manifestissime della natura. Perchè, assuefatto alle tenebre degli enti e ai fantasmi delle cose sensibili, quando la stessa luce intuisce del sommo essere, gli pare di nulla vedere — non intendendo che quella stessa caligine è somma illuminazione della nostra mente, — come quando l'occhio vede pura luce, gli sembra di nulla vedere.

Vedi dunque questo essere purissimo, se puoi,

essere = principio radicale per cui gli attributi si fanno noti

e ti si offrirà per modo che non si possa pensare come derivato da altro, e però necessariamente si pensi primo sotto ogni riguardo, perchè nè dal nulla nè da altri può essere. Che cosa difatti è per sè, se lo stesso essere non è per sè e da sè? Ti si offrirà pure come mancante affatto di non essere, e però come mai cominciante, mai cessante, ma eterno. Ti si offrirà pure come in nessun modo avente in sè altro che il puro essere, e però come di nulla composto ma semplicissimo. S'offrirà pure come nulla avente di possibilità, poichè ogni possibile ha in qualche modo qualche cosa di non essere, e per ciò come sommamente attualissimo. S'offrirà come senza difetto, e però come perfettissimo. S'offrirà in fine come nulla avente di diversità, e però come sommamente uno.

L'essere dunque che è essere puro ed essere semplicemente ed essere assoluto, è essere primario, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo e sommamente uno. E son queste cose sì certe, che da colui che intende questo essere non può pensarsene l'opposto, e l'una

d' esse necessariamente comporta l' altre. Poichè, essendo semplicemente essere, così è semplicemente primo: ed essendo semplicemente primo, non è fatto da altro, nè da sè; dunque è eterno. Parimenti, perchè primo ed eterno, così non è da altri; dunque è semplicissimo. Parimenti, perchè primo, eterno e semplicissimo, così nulla è in lui di possibilità mista di atto; e così è attualissimo. Perchè primo, eterno, semplicissimo, attualissimo, così è perfettissimo; nulla affatto gli manca, nè può farsi alcun accrescimento. Perchè primo, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo, è sommamente uno. Poichè ciò cui si attribuisce completa sovrabbondanza, s' attribuisce sott' ogni rispetto. E ciò ancora cui s' attribuisce sovrabbondanza semplicemente, impossibile è che convenga se non all' uno solo. Dunque, se Dio è nome dell' essere primario, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo, è impossibile pensare ch' egli non sia, nè sia uno solo. Ascolta dunque, Israele: il Dio tuo, è Dio unico. Se ciò vedi nella pura semplicità della mente, in qualche modo sei perfuso dallo splendore dell' eterna luce. Ma v' è altro da sol-

levarti in ammirazione. Poichè l'essere è primo e novissimo, è eterno e presentissimo, è semplicissimo e massimo, è attualissimo e immutabilissimo, è perfettissimo ed immenso, è sommamente uno e pure onnimodo. Se miri queste cose con pura mente, di maggior luce sei perfuso mentre vedi più oltre ch'egli è novissimo perchè primo. Poichè essendo primo, tutto opera per se stesso; e quindi è necessario che sia fine ultimo, inizio e consumazione, alfa ed omega. Così è presentissimo, perchè è eterno. Poichè essendo eterno non è limitato da altri, nè manca a se stesso, nè trascorre dall'uno all'altro; dunque non ha il passato nè il futuro, ma soltanto l'essere presente. Così è massimo, perchè semplicissimo. Poichè essendo semplicissimo in essenza, così è massimo in virtù; perchè la virtù quanto più è unita, tanto più è infinita. Così è immutabilissimo, perchè attualissimo. Poichè essendo attualissimo, è atto puro; e perchè è tale, nulla di nuovo acquista, nulla perde dell'avuto, e però non può mutare. Così è immenso, perchè perfettissimo. Poichè essendo perfettissimo, così

nulla oltre può pensarsi di migliore, di più nobile, nè di più degno, e però nulla di maggiore; e tutto ciò che è tale è immenso. Così è onnimodo, perchè sommamente uno. Poichè essendo sommamente uno, così è principio universale di ogni moltitudine: e però è universale causa efficiente, esemplare e finale di tutte le cose, come causa dell'essere, ragione dell'intelligere e ordine del vivere. È dunque onnimodo, non come essenza di tutte le cose, ma come di tutte le essenze sovraeccellentissima e universalissima e sufficientissima causa. Di cui la virtù, essendo sommamente unita nella essenza, così è sommamente infinita e molteplice nell'efficacia.

Di nuovo ritornando diciamo, che dunque l'essere purissimo e assoluto, che è l'essere semplicemente, è primario e novissimo, e così è origine di tutto e fine consumante. Essendo eterno e perfettissimo, così tutte le durate circonda e penetra, quasi insieme fosse loro centro e circonferenza. Essendo semplicissimo e massimo, così è intero dentro tutto e intero fuor di tutto, e però è sfera intelligibile il cui

e onnimodo non come essenze di tutte le cose ma come causa

centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo. Essendo attualissimo ed immutabilissimo, così immobile permanendo dona il moto all'universo. Essendo perfettissimo ed immenso, così è dentro tutte le cose, non inchiuso; fuori, non escluso; sopra, non elevato; sotto, non prostrato. Essendo poi sommamente uno e onnimodo, così è tutto in tutte le cose, sebbene tutte siano molte ed esso non sia se non uno. E ciò perchè per la semplicissima unità, serenissima verità, e sincerissima bontà è in lui ogni virtù, ogni esemplarità, ed ogni comunicabilità, e quindi da lui e per lui ed in lui sono tutte le cose. E ciò perchè onnipotente, onnisciente, e in tutto buono; così che vederlo perfettamente vale essere beato, come fu detto a Mosè: Io ti mostrerò ogni bene.

CAPO VI

Della speculazione della beatissima Trinità nel nome suo che è bene.

Dopo la considerazione degli attributi essenziali è da elevarsi l'occhio dell'intelligenza al-

l' intuizione della beatissima Trinità, affinchè l' uno dei Cherubini sia collocato vicino all' altro. Ma come della visione degli attributi essenziali l' essere è il principio radicale, e il nome per cui gli altri si fanno noti: così della contemplazione delle emanazioni il bene è il principalissimo fondamento. Mira dunque ed attento, giacchè l' ottimo, che è semplicemente ciò di cui nulla migliore si può pensare, e questo è così che non può pensarsi non essere, poichè ben meglio è essere che non essere, così è che non può rettamente pensarsi se non si pensi trino ed uno. Infatti si dice il bene diffusivo di sè. Il sommo bene dunque è sommamente diffusivo di sè. Ma una somma diffusione non può essere se non sia attuale ed intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, liberale e necessaria, indeficiente e perfetta. Se dunque nel sommo bene non vi fosse ab eterno una produzione attuale e consustanziale ed ipostasi ugualmente nobile, come è producente per modo di generazione e di spirazione, così che sia di un eterno principio eternamente comprincipiante, così che vi sia un diletto e un

della contemplazione delle emanazioni il bene è il principalissimo fondamento

condiletto, ovvero un genito e uno spirato, cioè il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, affatto non sarebbe sommo bene, perchè non diffonderebbe sommamente se stesso. Poichè la diffusione da tempo nella creatura non è se non centrale o puntuale rispetto all'immensità della bontà eterna. Onde pensare non si può diffusione maggiore di quella, in cui il diffondente comunica all'altro l'intera sostanza e natura. Non sarebbe dunque sommo bene, se realmente o intellettualmente potesse esserne privo. Se dunque puoi con l'occhio della mente intuire la purezza della bontà, che è atto puro di un principio che caritatevolmente ama di amore gratuito e debito, e dell'uno e dell'altro permisto; che è una diffusione pienissima naturale e volontaria, diffusione per modo di verbo, in cui tutte le cose son dette, e per modo di dono, in cui gli altri doni son donati; puoi vedere, per la somma comunicabilità del bene, essere necessaria la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. I quali è necessario che, per la somma loro bontà, siano sommamente comunicabili, e perchè sommamente comunicabili

sommamente consustanziali, e perchè sommamente consustanziali sommamente configurati, e quindi sommamente coeguali, e però sommamente coeterni, e per tutto ciò sommamente cointimi, perchè l'uno è nell'altro necessariamente per somma circoninsessione, e l'uno opera con l'altro per onnimoda indivisione di sostanza e di virtù e di operazione della stessa beatissima Trinità.

Ma mentre queste cose contempli, guardati dal pensare di comprendere l'incomprensibile: chè ora su queste sei condizioni hai da considerare ciò che con veemenza nello stupore della meraviglia induce l'occhio della nostra mente. Poichè vi è somma comunicabilità e proprietà di persone, somma consustanzialità e pluralità d'ipostasi, somma configurabilità e personalità distinta, somma coegualità ed ordine, somma coeternità ed emanazione, somma cointimità ed emissione. Chi non sorgerà in ammirazione alla vista di cose sì mirabili? Ma tutte queste cose certissimamente intendiamo essere nella beatissima Trinità, se leviamo gli occhi alla bontà eccellentissima. Perchè se ivi è somma comuni-

cazione e vera diffusione, ivi è pure vera origine e vera distinzione. E giacchè è il tutto che si comunica, non la parte, viene dato quello stesso che si ha ed intero. Dunque l'emanante e il producente e si distinguono nelle proprietà e sono essenzialmente uno. Perchè dunque si distinguono nelle proprietà così hanno proprietà di persone e pluralità d'ipostasi, ed emanazione di origine, ed ordine non già di posteriorità ma di origine, ed emissione non di locale mutazione ma di gratuita inspirazione, per la ragione dell'autorità di producente, la quale il mittente ha riguardo al messo. E perchè sono uno sostanzialmente, così conviene che vi sia unità nell'essenza, e nella forma, e nella dignità, e nell'eternità, e nell'esistenza, e nell'incircoscrittibilità. Mentre dunque tali cose separatamente consideri, hai d'onde contemplare la verità. Mentre le confronti tra loro mutuamente, hai di che rimaner sospeso in altissima ammirazione. E così, affinchè la tua mente per l'ammirazione ascenda all'ammirabile contemplazione, queste cose sono da considerarsi assieme. Difatti ciò pure designano i due Cherubini che si riguar-

davan l'un l'altro. Nè questo è senza arcano, che si riguardassero coi visi rivolti al propiziatorio, a verificare quel che dice il Signore in Giovanni: Questa è vita eterna, il conoscere te solo vero Dio, e Gesù Cristo che tu hai mandato. Poichè non solo dobbiamo ammirare gli attributi essenziali e personali di Dio in sè, ma pure in rapporto alla soprammirabile unione di Dio e dell'uomo nell'unità della persona di Cristo.

Infatti se tu sei un Cherubino nel contemplare gli attributi dell'essenza di Dio, e ti meravigli che l'essere divino sia primo e novissimo, eterno e presentissimo, semplicissimo e massimo ossia incircoscritto, tutto dovunque e in nessun luogo compreso, attualissimo e non mai mosso, perfettissimo e nulla avente di superfluo nè di sminuito e pure immenso e senza termine infinito, sommamente uno e pure onnimodo, come avente in sè tutte le cose, ogni virtù, ogni verità, ogni bene; guarda al propiziatorio ed ammira che in esso il Principio primo è congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo formato nel sesto giorno, l'eterno congiunto con l'uomo

temporale, nella pienezza dei tempi nato da una Vergine, il semplicissimo col sommamente composto, l'attualissimo col sommamente paziente e morto, il perfettissimo ed immenso col modico, il sommamente uno ed onnimodo con l'individuo composto e dagli altri distinto, coll'uomo, cioè Gesù Cristo.

Ma se tu sei l'altro dei Cherubini nel contemplare le proprietà delle persone, e ti meravigli che la comunicabilità stia con la proprietà, e la consustanzialità con la pluralità, la configurabilità con la personalità, la coegualità con l'ordine, l'eternità con la produzione, la cointimità con l'emissione, perchè il Figlio è stato mandato dal Padre, e lo Spirito Santo da ambedue, il quale però è sempre con essi, nè mai se ne scosta; guarda al propiziatorio ed ammira che in Cristo v'è unione personale con trinità di sostanze e dualità di nature; v'è onnimoda concordia con pluralità di voleri; v'è compredicazione di Dio e d'uomo con pluralità di proprietà; v'è coadorazione con pluralità di nobiltà; v'è coesaltazione sopra ogni cosa con pluralità di dignità; v'è condo-

minazione con pluralità di podestà. Ed in questa considerazione consiste la perfezione dell'illuminazione mentale, mentre, come nel sesto giorno, vede l'uomo fatto ad imagine di Dio. Poichè se l'imagine è similitudine espressiva, mentre la nostra mente contempla in Cristo figlio di Dio — il quale è per natura imagine dell'invisibile Dio — l'umanità nostra così mirabilmente esaltata, così ineffabilmente unita, vedendo assieme in uno il primo e l'ultimo, il sommo e l'infimo, la circonferenza e il centro, l'alfa e l'omega, il causato e la causa, il Creatore e la creatura, cioè il libro scritto dentro e fuori, già pervenne a certa cosa perfetta, onde pervenire con Dio alla perfezione delle sue illuminazioni, nel sesto grado, come nel sesto giorno: nè altro più restandole se non il giorno della requie, in cui, per l'estasi mentale, cessi la perspicacia della mente umana da ogni opera che aveva compito.

CAPO VII

Dell' estasi mentale e mistica, in cui si dà requie all' intelletto, trapassando per estasi tutto l' affetto in Dio.

Trascorse dunque queste sei considerazioni, come i sei gradi del trono del vero Salomone, pei quali si giunge alla pace, dove il vero pacifico riposa nella sua mente pacifica come nell' interiore Gerusalemme; come anche le sei ali del Cherubino, per cui la mente del vero contemplativo, nella piena illustrazione della superna sapienza, vale ad elevarsi; come anche i sei primi giorni, in cui la mente ha da esercitarsi, per giungere finalmente al sabbatismo della quiete; dopochè la nostra mente ha intuito Dio fuori di sè per vestigio ed in vestigio, dentro sè per immagine ed in immagine, sopra sè per la similitudine della luce divina che risplende su noi, e nella luce stessa, per quanto è possibile secondo lo stato di via e l' esercizio della mente nostra; quando finalmente nel sesto grado sarà giunta a speculare nel Principio

primo e sommo e nel mediatore di Dio e degli uomini Gesù Cristo quelle cose, cui simili ritrovare affatto non si possono nelle creature, e che eccedono ogni perspicacia dell' umano intelletto; rimane che, speculando queste cose, trascenda e trapassi, non solo questo mondo sensibile, ma pur se stessa: nel quale passaggio Cristo è via e porta, Cristo è scala e veicolo, come il propiziatorio collocato sopra l' arca di Dio, ed il sacramento celato da secoli. Al quale propiziatorio chi guarda, con piena conversione del volto guardando ad Esso che fu sospeso in Croce, per la fede, la speranza, la carità, la devozione, l' ammirazione, l' esultanza, l' apprezzamento, la lode, il giubilo, fa con Esso la pasqua, cioè il passaggio, a passare per la verga della croce il mar rosso, dall' Egitto entrando nel deserto, dove gusti la manna nascosta, e a riposare con Cristo nel sepolcro, quasi morto di fuori, sentendo pure, per quanto è possibile secondo lo stato di via, ciò che in croce fu detto al ladrone che pendeva a lato a Cristo: Oggi sarai meco in paradiso. Ciò che anche è stato mostrato al beato Fran-

l'anima non deve solo trapassare il mondo sensibile, ma pur se stessa

cesco, quando nell' eccesso della contemplazione sul monte altissimo — dove queste cose, che sono scritte, agitai nella mente — gli apparve il Serafino dalle sei ali confitto in croce — come lì da un compagno suo, che allora fu con lui, io e più altri udimmo — dove passò in Dio per l' eccesso della contemplazione, e fu posto ad esempio di contemplazione perfetta, come prima lo era stato d' azione, quale un secondo Giacobbe mutato in Israele, così che tutti gli uomini veramente spirituali Dio per lui invitasse a tale transito ed estasi mentale più coll' esempio che con la parola. Ma in questo transito, ove sia perfetto, conviene che tutte si lascino l' intellettuali operazioni, e l' apice dell' affetto tutto in Dio si trasporti e si trasformi. Ma questa è cosa mistica e secretissima, che nessuno conosce se non chi la riceve: nè la riceve se non chi la desidera: nè la desidera se non chi infiamma le midolla il fuoco dello Spirito Santo, che Cristo mandò in terra; e però dice l' Apostolo, che questa mistica sapienza per lo Spirito Santo è rivelata. Poichè dunque a ciò nulla può la natura, scarsamente

nessuno conosce se non chi la riceve, nè la riceve se non chi la desidera, ed è infiammato dello Spirito Santo

può l'industria, poco è da concedere all'investigazione e molto all'unzione, poco alla lingua e moltissimo all'interna letizia, poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo, poco o nulla alla creatura e tutto all'essenza creatrice, al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo, dicendo con Dionigi verso il Dio Trinità: o Trinità sopraessenziale, e sopraddio, e sopraottimo inspettore della teosofia dei cristiani, dirigi noi nel soprincognito e sopralucente e soprasublimissimo vertice dei mistici eloqui, dove sono i nuovi ed assoluti e inconversibili, incommutabili, misteri della teologia secondo la sopralucente nascosta caligine del silenzio che occultamente insegna, in oscurissimo luogo che è sopramanifestissimo caligine soprasplendente, e in cui tutto riluce, e che con gli splendori degl'invisibili soprabeati sovrariempie gl'invisibili intelletti. Questo a Dio. Ma all'amico, cui queste cose sono scritte, si dica col medesimo: Ma tu, o amico, quanto alle mistiche visioni corroborati nel cammino, e i sensi abbandona e le operazioni intellettuali e le sensibili cose e le invisibili ed ogni ente

e non ente; e, quanto è possibile, ignaro restituisciti all' unità di lui che è sopra ogni essenza e scienza. E così, via da te stesso e da tutti per immensurabile ed assoluta estasi della pura mente al sopraessenziale raggio delle tenebre divine, tutto abbandonando e da tutto assoluto, ascenderai. E se domandi in che modo queste cose avverranno, interroga la grazia, non la dottrina: il desiderio, non l' intelletto: il gemito dell' orazione, non lo studio della lezione: lo sposo, non il maestro: Dio, non l' uomo: la caligine, non la chiarezza: luce no, ma fuoco che totalmente infiammi e in Dio trasporti con eccessive unzioni d' affetti ardentissimi. Il quale fuoco è pur Dio, e la fornace sua è in Gerusalemme, e Cristo uomo lo accese nel fervore della sua ardentissima passione, e veramente lo percepisce solo colui che dice: L' anima mia elesse il laccio e le mie ossa la morte. E chi ama questa morte, può vedere Dio, perchè indubitatamente è vero: L' uomo non mi potrà vedere, e vivere. Moriamo dunque ed entriamo nella caligine, imponiamo silenzio alle sollecitudini, alle concupiscenze ed ai fantasmi.

Passiamo con Cristo crocifisso da questo mondo al Padre, affinchè, mostrato a noi il Padre, diciamo con Filippo: Ci basta; udiamo con Paolo: Ti basta la mia grazia; esultiamo con Davide, dicendo: Venne meno la mia carne ed il cuor mio, o Dio del cuor mio, e Dio è mia parte in eterno. Benedetto il Signore in eterno, e dica ogni popolo: Sia, sia.

RIDUZIONE DELLE ARTI ALLA TEOLOGIA

8

Ogni dato ottimo e ogni dono perfetto è dall'alto, discendendo dal Padre dei lumi — scrive Iacopo.

In questa sentenza si tocca l'origine d'ogni illuminazione, e insieme si suggerisce l'emanazione generosa di molteplice lume da quella luce fontale. Sebbene poi ogni interna illuminazione avvenga per cognizione, pure possiamo a ragione distinguere, così da dire che v'è un lume esteriore, cioè lume d'arte meccanica; un lume inferiore, cioè lume di cognizione sensitiva; un lume interiore, cioè lume di cognizione filosofica; un lume superiore, cioè un lume di grazia e di sacra scrittura. Il primo illumina rispetto alla forma artificiale; il secondo rispetto alla forma naturale; il terzo rispetto

alla verità intellettuale; il quarto e ultimo rispetto alla verità salutare.

Dunque il primo lume che illumina rispetto alle figure artificiali, che sono quasi di fuori e trovate per sopperire ai difetti del corpo, si chiama lume d'arte meccanica, la quale, come in certo modo è servile e scade dalla cognizione filosofica, si può così rettamente dire esteriore. E questo si settuplica secondo le sette arti meccaniche che assegna Ugo da San Vittore nel *Didascalico*, e che sono: lanificio, armatura, agricoltura, caccia, navigazione, teatro, medicina. La ragione delle quali è questa: che ogni arte meccanica o è per conforto, sia che avvenga per liberare da tristezza sia da miseria; o è per comodità, sia che giovi sia che diletti, secondo quel luogo d'Orazio: *Aut prodesse volunt aut delectare poetae*, e altrove: *Omne tulit pretium qui miscuit utile dulci.* — Se avviene per conforto e diletto, ecco il teatro, cioè l'arte dei giuochi, che contiene ogni maniera di giuoco: canti, suoni, favole, mimi. Se poi è ordinata a comodità o a profitto per l'uomo esteriore, può riferirsi o alla copertura

o all'alimento o all'aiuto d'entrambi. Se si riferisca alla copertura, o questa è di materia molle e liscia, ed ecco il lanificio; o di materia dura e forte, ed ecco l'armatura, o l'arte del fabbro, che riguarda ogni lavoro o in ferro o in qualsiasi metallo o in pietra o in legno. Se poi serve all'alimento, ciò può essere in due maniere, siccome ci nutriamo di vegetali e di sensitivi. Quanto ai vegetali, ecco l'agricoltura; quanto ai sensitivi, ecco la caccia. O altrimenti, giacchè il giovare, in ordine al cibo, può essere in due modi: o nel produrne e moltiplicare i cibi, ed ecco l'agricoltura; o nel preparare i cibi moltiplicati, ed ecco la caccia, che riguarda ogni maniera di preparar cibi e bevande e spezie, che sia propria di panattieri, di cuochi e d'osti; e si denominano tutte da una sola per una certa principalità e somiglianza. — Ma se serve ad aiuto delle altre due, ciò è in due maniere: o col sopperire al difetto, ed ecco la navigazione, che comprende ogni mercatura sia di ciò che appartiene al coprirsi sia di ciò che al nutrirsi; o col rimuovere l'ostacolo e il danno, ed ecco la me-

dicina, sia quella che consiste nella confezione dei lattovarî, delle pozioni, degli unguenti, sia nella cura delle ferite o nel taglio dei membri, che è la chirurgia. L'arte teatrale poi è unica. E così è palese la ragione del numero.

Il secondo lume che c'illumina ad apprendere le forme naturali, è lume di cognizione sensitiva, che ben si dice inferiore, perchè la cognizione sensitiva comincia dalla parte inferiore e avviene per virtù di luce corporea. E questo si quintuplica secondo i cinque sensi. Il numero dei quali Agostino ragiona secondo la natura del lume degli elementi, nel quarto *Intorno alla Genesi*, in questo modo: Il lume, cioè la luce fatta per discernere le cose corporee, o è nel sommo della sua proprietà in una certa purezza, ed ecco il senso della vista; o si commesce all'aria, ed ecco l'udito; o al vapore, ed ecco l'odorato; o all'umore, ed ecco il gusto; o alla grossa materia, ed ecco il tatto. Poichè lo spirito sensitivo ha la natura del lume e vige nei nervi, la natura dei quali è limpida e penetrabile; e si moltiplica in quei cinque sensi secondo la sua maggiore o minore purezza.

E però, siccome cinque sono i corpi semplici del mondo, cioè i quattro elementi e la quinta essenza, l'uomo, perchè possa apprendere tutte le forme corporee, ha cinque sensi a quelli corrispondenti: giacchè nessuna percezione avviene, se non per certa similitudine e convenienza dell'organo e dell'oggetto, per ciò che la natura del senso è determinata.

V'è anche un altro modo per ragionare il numero dei sensi, ma questo è approvato da Agostino, e par giusto, poichè a tale ragione assieme concorrono le relazioni dell'organo, del mezzo e dell'oggetto.

Il terzo lume che illumina a scrutare le verità intelligibili è il lume della cognizione filosofica, il quale però si dice interiore, perchè ricerca le interiori cause e nascoste; e ciò per via dei principii delle discipline e della verità naturale, naturalmente insiti nell'uomo. E tal cognizione si triplica: in razionale, naturale e morale. E il numero si può ragionare così. Vi è infatti verità di discorsi, verità di cose, e verità di costumi: la cognizione razionale considera la verità dei discorsi, la naturale la verità

delle cose, la morale la verità dei costumi. O altrimenti, come nel sommo Dio è da considerare la ragione di causa efficiente, formale ed esemplare, poichè egli è causa dell' esistere, ragione dell' intendere, e ordine del vivere; così è pure nel lume di filosofia: giacchè o illumina a conoscere le cagioni dell' essere, ed è la fisica; o le ragioni dell' intendere, ed è la logica; o l' ordine del vivere, ed è la morale. E così in un terzo modo: chè il lume della cognizione filosofica illumina l' intelligenza, per una triplice via: o in quanto regge la volontà, ed è la morale; o in quanto regge sè medesima, ed è la naturale; o in quanto regge l' interpetrazione, ed è la discorsiva: così che l' uomo sia illuminato alla verità della vita, alla verità della scienza, e alla verità della dottrina. E poichè ognuno si può manifestare in tre modi con la parola che ha presso di sè, sia che faccia noto il concetto della sua mente, sia che più oltre muova a credere, sia che muova ad amore o ad odio, così la filosofia discorsiva o razionale si triplica in grammatica, in logica e in rettorica. E di queste la prima serve

all' espressione, la seconda all' insegnamento, la terza alla commozione; la prima riguarda la ragione come apprensiva, la seconda come giudicativa, la terza come volitiva. E poichè la ragione apprende per discorso coerente, giudica per discorso vero, muove per discorso eloquente, è di qui che questa triplice scienza considera questi tre stati d' anima riguardo al discorso. E ancora, poichè l' intelletto nostro ha da esser diretto nel giudizio secondo le ragioni formali, anche queste triplicemente possono essere considerate o nella preparazione alla materia, e si dicono ragioni formali, o nella preparazione all' anima, e si dicono intellettuali, o in paragone alla divina sapienza, e si dicono ideali. Così pur la filosofia naturale si tripartisce: cioè nella fisica propriamente detta, nella matematica e nella metafisica. Perciò la considerazione fisica riguarda la generazione delle cose e la loro corruzione secondo le virtù naturali e le ragioni seminali; la matematica riguarda la considerazione delle forme astratte secondo le ragioni intelligibili; la metafisica la cognizione di tutti gli enti che riduce ad un primo prin-

cipio, dal quale uscirono secondo le ragioni ideali, cioè a Dio in quanto principio, fine ed esemplare. Sebbene tra i metafisici vi siano state parecchie controversie intorno a queste ragioni ideali. Da ultimo, poichè il regime della virtù motiva triplicemente può intendersi, sia in ordine alla vita propria, sia in ordine alla famiglia, sia in ordine a una moltitudine soggetta, così la filosofia morale si tripartisce in monastica, in economica e in politica, le quali si distinguono secondo il triplice modo predetto, come appare dagli stessi nomi.

Il quarto lume che illumina alla verità salutare è il lume della sacra scrittura, che però si dice superiore, perchè conduce alle cose superiori manifestando ciò che trascende la ragione; ed anche perchè non per nostra invenzione ma per ispirazione dal Padre dei lumi discende. Il quale sebbene sia uno secondo l'intelletto letterale, è tuttavia triplice secondo il senso mistico e spirituale. Poichè in tutti i libri della sacra scrittura oltre il senso letterale che le parole estrinsecano, si percepisce un triplice senso spirituale, cioè l'allegorico,

col quale s' insegna ciò che è da credersi della divinità e della umanità; il morale, col quale s' insegna come bisogna vivere, e l' anagogico, col quale s' insegna in che modo si deve a Dio aderire. Però l' intera Sacra Scrittura questi tre predica, cioè l' eterna generazione e l' incarnazione di Cristo, l' ordinamento della vita e l' unione di Dio e dell' anima. Il primo riguarda la fede, il secondo i costumi, il terzo il fine d' entrambi. Intorno al primo ha da affaticarsi l' opera dei dottori, intorno al secondo l' opera dei predicatori, intorno al terzo l' opera dei contemplatori. Il primo sommamente insegna Agostino, il secondo sommamente insegna Gregorio, ma il terzo lo insegna Dionigi. Anselmo seguita Agostino, Bernardo seguita Gregorio, Riccardo seguita Dionigi. Perchè Anselmo nell' argomentazione, Bernardo nella predicazione, Riccardo nella contemplazione vale; ma Ugo in tutti questi modi, cioè i tre seguita.

Da quanto è detto sopra si raccoglie che sebbene per una primaria divisione quadruplice sia il lume che discende dall' alto, sono tuttavia sei le sue differenze: cioè lume di sacra

scrittura, lume di cognizione sensitiva, lume d'arte meccanica, lume di filosofia razionale, lume di filosofia naturale e lume di filosofia morale. E così, sei illuminazioni sussistono in questa vita ed hanno il loro crepuscolo: poichè tutta questa scienza ha da cadere. E però succede a quelle il settimo giorno del riposo che non ha crepuscolo: cioè l'illuminazione di gloria. Onde molto chiaramente possono agguagliarsi queste sei illuminazioni al senario delle formazioni ovvero illuminazioni in cui il mondo è stato fatto: così che la cognizione della sacra scrittura alla prima formazione, cioè alla formazione della luce risponda, e così avanti per ordine. E come tutte quelle dall'unica luce avevano origine, così tutte queste cognizioni a quella della sacra scrittura sono ordinate, in essa si inchiudono, e vi trovano perfezione, e per essa si ordinano alla eterna illuminazione. Onde ogni nostra cognizione nella cognizione della Sacra Scrittura deve avere fondamento e sopratutto per l'intelligenza anagogica, per la quale la nostra illuminazione risale a Dio donde mosse. E così

qui è compiuto il circolo, compiuto è il senario, e la proporzione dello stato loro.

Vediamo ora in che modo le altre illuminazioni delle conoscenze hanno ad essere ridotte al lume della sacra scrittura. E in primo luogo osserviamo l'illuminazione della cognizione sensitiva che tutta riguarda il conoscimento dei sensibili, dove tre elementi son da considerarsi, cioè il mezzo, l'esercizio e il diletto del conoscere. Se consideriamo il mezzo del conoscere, vi scorgeremo il Verbo ab eterno generato e nel tempo incarnato. Poichè nessun sensibile muove la facoltà se non mediante una similitudine che esce dall'oggetto come prole da genitore, e questo generalmente, realmente ed esemplarmente è necessario che sia per ogni senso.

Ma quella similitudine non termina l'atto del sentire se non si unisca a un organo e a una potenza. E quando è unita, avviene la percezione, e per la percezione si fa la riduzione, mediante quella similitudine, all'oggetto. E se pur l'oggetto non sia sempre così sentito, sempre tuttavia, in quanto a sè, genera la similitudine,

se è nel pieno suo essere. Per tal modo anche comprendo che dalla mente somma, che è conoscibile agli intimi sensi della mente nostra, ab eterno emana la similitudine, l'imagine, il Figlio, il quale poi, quando giunse la pienezza dei tempi, si unì alla mente e alla carne, cioè all'uomo che aveva formato e che mai prima era stato; e per esso tutte le menti nostre sono ricondotte a Dio, ricevendo in cuore per fede quella similitudine. Se poi consideriamo l'attività dei sensi, ci scopriremo l'ordine della vita, poichè ogni senso agisce nel proprio oggetto, rifugge da suo danno e non usurpa l'estraneo. Per tal modo, allora ordinatamente vive il senso del cuore, che, contro negligenza, s'esercita a ciò cui è atto; contro concupiscenza, rifugge da ciò che gli nuoce; contro superbia, non usurpa ciò che gli è estraneo. Poichè ogni disordine o viene da negligenza, o da concupiscenza, o da superbia. E quegli vive ordinatamente che vive con prudenza, temperanza e obbedienza, a evitare la negligenza nelle opere, la concupiscenza negli appetiti, la superbia nelle cose eccellenti e sublimi. E se consideriamo il

diletto, ci scopriremo l' unione di Dio e dell' anima. Poichè ogni senso il proprio sensibile ricerca con desiderio, lo trova con gaudio, vi torna senza noia: chè non si sazia l' occhio del vedere nè l' orecchio si riempie dell' udire. E per tal modo il senso del cuor nostro il bello, o l' armonioso, o l' odorifero, o il dolce, o il morbido, deve con desiderio ricercare, con gioia trovare, senza tregua tornarvi. — Ecco come nella cognizione sensitiva si contiene occultamente la divina sapienza. E quanto mirabile è la contemplazione dei cinque sensi spirituali a riscontro dei sensi corporei!

Il simile s' ha da trovare nella illuminazione dell' arte meccanica, la cui intera intenzione riguarda la produzione degli oggetti artificiali. E queste tre cose vi possiamo scorgere, cioè la generazione e l' incarnazione del Verbo, l' ordinamento della vita, e l' unione di Dio e dell' anima, se pensiamo al nascimento, all' effetto, al frutto, ovvero all' arte dell' operare, alla qualità dell' artificio compiuto, e all' utilità del frutto che se ne trae.

Se consideriamo il nascimento, vedremo che

l' effetto artificiale esce dall' artefice per mezzo d' una similitudine ch' esiste nella mente, per cui l' artefice escogita prima di produrre e quindi produce come ha disposto. E produce l' artefice l' opera esteriore quanto può meglio simile al-l' esemplare interiore. E se tale un effetto potesse produrre che lui conoscesse ed amasse, così farebbe; e se quell' effetto riconoscesse l' artefice suo, ciò sarebbe per virtù della similitudine secondo la quale dall' artefice è proceduto. E se avesse ottenebrati gli occhi dell' intendere così da non poter elevarsi sopra di sè, sarebbe necessario che fosse condotto alla cognizione del suo fattore per quanto la similitudine, per la quale sia uscito l' effetto, scendesse fino a quella natura che da esso possa comprendersi e conoscersi. Per tal modo intendi che dal sommo artefice nessuna creatura è proceduta se non per il Verbo eterno, in cui tutto Egli dispose e per cui tutto produsse; non solo le creature ch' hanno ragione di vestigio, ma anche d' imagine, così che gli si possano assimilare per conoscenza ed amore. E come per il peccato la creatura razionale ebbe annuvolato

l'occhio della contemplazione, fu opportunissimo che l'eterno ed invisibile diventasse visibile e prendesse carne, per ricondurci al Padre. E questo è ciò che si dice in Giovanni: « Nessuno venne al Padre se non per me ». E in Matteo: « Nessuno conobbe il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio abbia voluto rivelarlo ». E però è detto che « il Verbo è stato fatto carne ». Considerando dunque l'illuminazione dell'arte meccanica quanto al nascimento dell'opera, ci troviamo il Verbo generato e incarnato, cioè la divinità e l'umanità e l'integrità di tutta la fede. E se consideriamo l'effetto, ci troveremo l'ordinamento della vita. Difatti ogni artefice intende a produrre opera bella ed utile e durevole, e allor gli è cara e gradita l'opera quando abbia queste tre condizioni. Secondo queste tre è necessario ritrovarne tre nell'ordinamento della vita, cioè il sapere, il volere e l'operare immutabilmente o con perseveranza. La scienza fa bella l'opera, la volontà la fa utile, la perseveranza la fa durevole; e la prima è della facoltà razionale, la seconda della con-

cupiscibile, la terza dell' irascibile. Se consideriamo il frutto, troveremo l' unione di Dio e dell' anima. Poichè ogni artefice che fa qualche opera, la fa o per esserne lodato o per averne qualche effetto o vantaggio, o per dilettarsene, secondo i tre termini d' ogni appetito, cioè il buono, l' onesto e il dilettevole. Per questi tre fece Dio l' anima ragionevole, affinchè essa lo lodasse, ed a lui servisse, ed in lui si dilettasse e avesse quiete. E questo avviene per la carità, in cui chi permane in Dio permane e Dio in esso, così che ne derivi una certa mirabile unione e nell' unione un mirabile diletto. E difatti nei *Proverbii* dice: « Le mie delizie sono coi figli degli uomini. »

Ecco in qual modo l' illuminazione dell' arte meccanica è via all' illuminazione della sacra scrittura, e nulla vi è in essa che non annunzii la vera sapienza. E così la Sacra Scrittura spesso di tali similitudini usa assai rettamente.

E il simile è da ritrovarsi nella illuminazione della filosofia razionale, la cui principale intenzione verte intorno al discorso. E in questo,

tre cose son da considerarsi, secondo la triplice considerazione del discorso stesso, cioè riguardo a chi parla, all'atto del parlare, ed a chi ode, cioè al fine. Se consideriamo il discorso riguardo a chi parla, vedremo in che modo ogni discorso significhi il concetto della mente, e quel concetto interiore è verbo della mente e di lei prole che già allo stesso concepente è nota. Ma perchè sia nota a chi ode, veste forma di voce, ed il verbo intelligibile, con quella veste si fa sensibile, e viene udito al di fuori, ed è appunto nell'intimo orecchio di chi ode, nè trapassa tuttavia dalla mente di chi parla. In tal modo vedremo del Verbo eterno, che il Padre eternamente lo concepisce generando, secondo quel passo dei *Proverbii:* « Non ancora erano gli abissi ed io ero già stata concepita ». Ma perchè all'uomo sensitivo diventasse conoscibile, vestì forma di carne, e il verbo fu fatto carne ed abitò con noi, e tuttavia restò nel seno del Padre. Se poi consideriamo il discorso riguardo a sè, allora vi scorgeremo l'ordinamento della vita. Poichè alla perfezione del discorso

concorrono di necessità queste tre cose: la coerenza, la verità e la grazia. E conforme a queste tre cose, ogni azione nostra deve serbar misura, bellezza ed ordine, per essere misurata, per modestia, nell'opera esteriore, bella per mondezza dell'affetto, ordinata ed adorna per rettitudine dell'intenzione; perchè allora rettamente e con ordine si vive, quando retta è l'intenzione, monda l'affezione e modesta l'operazione. Ma se consideriamo il discorso in ragione del fine, questo è per esprimere, per istruire e per commuovere: ma nessuno mai esprime se non per immagine, mai insegna se non per lume d'argomento, mai commuove se non per virtù. E così appare che ciò non avviene se non per una immagine e un lume e una virtù intrinseci e all'anima uniti intrinsecamente. E però conclude Agostino che quegli solo è vero dottore che può imprimere l'imagine e infondere il lume e dare la virtù al cuore di chi ode. E quindi è che in cielo ha cattedra chi interiormente ammaestra i cuori. Così dunque nulla si conosce per discorso perfettamente se non mediante virtù,

lume ed immagine uniti all' anima ; e così perchè l' anima s' ammaestri alla cognizione di Dio per l' intimo Suo eloquio, è necessario che a lei si unisca ciò che è splendore della gloria e figura della Sua sostanza, portando tutto nel verbo della Sua virtù. Da ciò è manifesto come è mirabile questa contemplazione, per la quale Agostino in molti libri ci conduce alla sapienza divina.

Anche s' ha da trovare il simile nella illuminazione della filosofia naturale, la cui principale intenzione verte intorno alle ragioni formali, nella materia, nell' anima e nella sapienza divina. E queste triplicemente ci tocca di considerare: cioè secondo la consuetudine della proporzione, secondo l' effetto della causa e secondo il mezzo dell' unione. E secondo questi tre, è da ritrovare le tre predette. Se le consideriamo secondo l' abitudine della proporzione, vedremo in esse il Verbo eterno e il Verbo incarnato. Le ragioni intellettive ed astratte sono quasi mediane fra le seminali e le ideali. Ma le ragioni seminali non possono essere nella

materia, se non sia in essa la generazione e la produzione della forma; e parimenti nell' anima non vi sono le ragioni intellettuali se non vi sia la generazione del verbo nella mente; dunque nemmeno quella ideale in Dio se non vi sia la produzione del Verbo dal Padre, per giusta proporzione. Poichè questo è secondo la dignità loro; e se conviene alla creatura, molto più fortemente si può affermar del creatore. Per cui disse Agostino che il figlio di Dio è l'arte del Padre. Ancora, l'appetito che è nella materia si ordina alle ragioni intellettuali, così che in alcun modo sia perfetta la generazione se l'anima razionale non si unisca alla materia corporale. Per consimile ragione dunque si può arguire che somma e nobilissima perfezione nell' universo non può essere, se la natura in cui sono le ragioni seminali, e la natura in cui sono le intellettuali, e quella in cui sono le ideali, assieme non concorrono in unità di persona, ciò che è stato fatto nell' incarnazione del figlio di Dio. Predica dunque l'intera filosofia naturale, per la legge di proporzione, il Verbo

di Dio nato e incarnato, com'esso è alfa ed omega, cioè nato in principio e avanti i tempi, ed incarnato nella pienezza dei secoli. Se poi consideriamo queste ragioni in quanto sono effetto di una causa, vi apprendiamo l'ordinamento della vita. Ogni generazione, non può accadere nella materia generabile e corruttibile secondo le ragioni seminali, se non col beneficio del lume dei corpi sovracelesti, che son remoti da generazione e corruzione, cioè del sole, della luna e delle stelle. Per tal modo anche l'anima non può compiere opera di vita, se dal sole non la derivi, cioè se da Cristo il beneficio di gratuito lume non consegua, e della stessa luna, cioè della Vergine Maria, madre di Cristo, il patrocinio, e se non imiti gli esempi degli altri Santi, pel concorso dei quali in lei si adempia l'opera una e perfetta. E però l'ordine della vita sta in queste tre cose. Se poi consideriamo queste ragioni secondo il mezzo dell'unione, intenderemo per qual modo avvenga l'unione dell'anima con Dio. Poichè la natura corporea all'anima non può unirsi se

non mediante l'umore, lo spirito e il calore, tre elementi che dispongono la carne ad assumere dall'anima la vita. Secondo ciò s'intende pure che Dio non dà vita all'anima e nemmeno ad essa si unisce, se non sia umida per gemito di compunzione e di pietà, e se non sia spirituale per disprezzo di ogni terrenità, e calda per desiderio dello stesso diletto e della patria celeste. Ecco in qual modo nella filosofia naturale si nasconde la sapienza di Dio.

Secondo i modi predetti è da trovarsi nella illuminazione della filosofia morale il lume della sacra scrittura. Chè l'intenzione della filosofia morale mira principalmente alla rettitudine, poichè verte attorno alla giustizia generale, che, come dice Anselmo, è dirittura della volontà. Ma il retto ha da essere triplicemente considerato; e nella considerazione della rettitudine secondo questi tre modi, le tre cose predette risplendono. In un senso si dice retto, dove il mezzo non sfugge dagli estremi. Se dunque in Dio vi è rettitudine somma, e quanto a sè, e in quanto è principio e fine d'ogni cosa;

è necessario di porre in Dio, quanto a sè, una mediana persona, così che l'una sia soltanto producente, l'altra soltanto prodotta, e la mediana producente e prodotta insieme. Necessario è altresì di porre il mezzo nel muovere e nel tornare delle cose: ma il mezzo nel muovere è necessario che più si tenga dalla parte di chi produce, e il mezzo nel ritorno più dalla parte di chi ritorna. Or come le cose uscirono da Dio per il Verbo di Dio, così all'integro ritorno è necessario che il mediatore tra Dio e gli uomini non solo sia Dio ma anche uomo, affinchè gli uomini a Dio riconduca. In altro senso dicesi retto ciò che a chi lo regge si conforma: e così nel considerare la rettitudine, vi si scorge l'ordinamento della vita. Chè rettamente vive chi si regge secondo le norme del diritto divino; e ciò avviene quando la volontà dell'uomo acconsente ai precetti necessarî, ai moniti salutari, ai consigli di perfezione, affinchè provi l'uomo quale sia la volontà di Dio, buona, piacente e perfetta. E allora retto ordine di vita si dice quello dove sviamento alcuno non può

notarsi. Nel terzo senso dicesi retto ciò che ha il vertice in alto, come l'uomo ha statura diritta: e così nel considerare la rettitudine, manifestasi l'unione di Dio e dell'anima. Chè essendo Dio nell'alto, è necessario che pur l'apice della mente in alto s'erga. E questo avviene, quando la facoltà razionale assente alla prima verità per sè e sopra ogni cosa, quando l'irascibile s'appoggia alla somma liberalità, e quando la concupiscibile aderisce al bene: allora, quando in tal modo aderisce, uno è lo spirito con Dio.

E così è chiaro come la multiforme sapienza di Dio, che lucidamente si tramanda nella Sacra Scrittura, in ogni cognizione e in ogni natura si occulti. È chiaro pure come tutte le cognizioni sono ancelle di teologia: e però questa assume esempî e usa vocaboli ch'appartengono a ogni genere di cognizioni. Ed ecco com'è ampia la via illuminatrice, e come dentro ogni cosa che si senta o che s'intenda Dio si celi. E questo è il frutto di tutte le scienze, che in tutte s'edifichi la fede, si onori Dio, si compongano i costumi, si attingano le consolazioni

che sono nell' unione dello sposo e della sposa. Ciò che avviene per la carità. E a questa s' appunta tutta l' intenzione della Sacra Scrittura e, di conseguenza, ogni illuminazione che dall' alto discende, senza di cui ogni cognizione è vana: che mai si perviene al Figlio se non per lo Spirito Santo che c' insegna ogni verità, e che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen.

INDICE



32042

alcune costanti della mente umana
universale

sono bisogno per estrinsecare

1) oggettivo

3) distributivo

4) collegante
[illegible]
(se [illegible])

5) le [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

rappresentativo
[illegible]
Vero est
quo [illegible]
[illegible]
[illegible]

7) esemplare

8) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

Casa Editrice R. Carabba — Lanciano

CULTURA DELL'ANIMA

COLLEZIONE DI LIBRI FILOSOFICI

Volumi pubblicati:

1. **Aristotele**. Il primo libro della Metafisica.
2. **Galileo Galilei**. Pensieri.
3. **Arturo Schopenhauer**. La filosofia delle Università.
4. **Emilio Boutroux**. La Natura e lo Spirito.
5. **Paolo Sarpi**. Scritti filosofici inediti.
6. **Johnathan Swift**. Libelli.
7. **Francesco Guicciardini**. Ricordi politici e civili.
8. **Enrico Bergson**. La filosofia dell' intuizione.
9. **Sören Kierkegaard**. In vino veritas.
10. **Ugo Foscolo**. Il tomo dell' io.
11. **P. B. Shelley**. La difesa della poesia.
12. **Niccolò Machiavelli**. Pensieri sugli uomini.
13. **Pietro Verri**. Discorso sull' indole del Piacere e del Dolore.
14. **William James**. Saggi pragmatisti.
15. **Francesco Acri**. Le cose migliori.
16. **Friedrich Hölderlin**. Iperione.
17. **Federico Schelling**. Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana.
18. **Niccolò Malebranche**. Pensieri metafisici.
19. **Giorgio Sorel**. La religione d'oggi.
20. **Africano Spir**. Religione.
21. **Carlo Puini**. Mahaparinirvana-sutra.
22. **Edward Carpenter**. Verso la democrazia.
23. **I. G. Fichte**. Sulla missione del dotto.
24. **Friedrich Hebbel**. Diario.
25. **Novalis**. Inni alla notte e Canti spirituali.
26. **Testi di morale buddistica**. 1. Dhammapada, 2. Suttanipâta, 3. Itivuttaka.
27. Due Upanisad. La dottrina arcana del bianco e del nero Yajurveda.
28. **Ernesto Hello**. L'uomo.
29. **S. Anselmo**. Monologio.
30. **Giovanni Calvino**. La religione individuale.
31. **Miguel de Unamuno**. Commento al « Don Chisciotte » Vol. I.
32. **Miguel de Unamuno**. Commento al « Don Chisciotte » Vol. II.
33. **G. B. Vico**. Opere minori.
34. **PS. Pitagora**. I versi aurei, i simboli, le lettere.
35. **Franz Brentano**. La classificazione delle attività psichiche.
36. **Edoardo Le Roy**. Scienza e filosofia.
37. **David Lazzaretti**. Visioni e profezie.
38. **Spinoza**. Dio.
39. **Antonio Rosmini**. Breve schizzo dei Sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema e Dialogo su la vera natura del conoscere.
40. **Immanuel Kant**. Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza.
41. **Novalis**. Frammenti.
42. **Federico Nietzsche**. Lettere scelte e frammenti epistolari.
43. **Marsilio Ficino**. Sopra lo amore.
44. **Giacomo Leopardi**. Pensieri di varia filosofia.
45. **Arturo Schopenhauer**. La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente.
46. **Lichtenberg**. Osservazioni e massime.
47. **Ettore Regàlia**. Dolore e azione.
48. **Giuseppe Ferrari**. Il genio di Vico.
49. **Giovanni Vailati**. Gli strumenti della conoscenza.
50. Il libro di Job.
51. **Feuerbach**. La morte e l'immortalità.
52. **Carlo Puini**. Taoismo.
53. **Giovanni Papini**. Polemiche religiose.
54. **L. A. Seneca**. Il libro della morte.
55. **B. Spinoza**. Tractatus politicus.
56. **Alessandro Tassoni**. Paragone degli ingegni antichi e moderni. Vol. I.
57. **Alessandro Tassoni**. Paragone degli ingegni antichi e moderni. Vol. II.
58. **Juliusz Slowacki**. Anhelli.
59. **Giovanni Locke**. Saggio sull' intendimento delle epistole di S. Paolo.
60. **Feodor Dostoievsky**. Pensieri.
61. **Enrico Kleist**. Epistolario.
62. **G. D. Romagnosi**. Opuscoli filosof
63. **Giorgio Berkeley**. Saggio di una teoria della visione.
64. **Enrico Heine**. Pensieri e ghiribizzi
65. **Eraclito D' Efeso**. Frammenti e te nianze.
66. Il protevangelo di Jacopo.
67. **F. D. E. Schleiermacher**. Monolog

UNI
LETT